LEONARDO
RUSSELL KIRK
LE RADICI DELL'ORDINE AMERICANO
LA TRADIZIONE EUROPEA NEI VALORI DEL NUOVO MONDO

Vivere in un ordine giusto significa
vivere entro una struttura che possiede bellezza.

Russell Kirk

LE RADICI DELL'ORDINE AMERICANO

La tradizione europea nei valori del Nuovo Mondo

A cura di Marco Respinti

Epilogo di Frank Shakespeare

MONDADORI

Titolo dell'opera originale
The Roots of American Order, 3ª ed.
I edizione Leonardo saggistica ottobre 1996

ISBN 88-04-41354-9

Introduzione

L'ordine della storia emerge dalla storia dell'ordine.

Eric Voegelin,
Order and History, 1956

Russell Amos Kirk nasce a Plymouth, nello stato del Michigan, il 19 ottobre 1918, da una famiglia americana di origini puritane; dell'ascendenza scozzese – di cui lo studioso andava fiero – mostra tracce il cognome, che nella lingua dei suoi antenati significa «chiesa».

Negli immediati predecessori di Kirk, però, i tratti dell'ardore religioso originario avevano perso molto del loro vigore e tuttavia alimentavano ancora una moralità naturale piuttosto tipica della provincia americana.

Fanciullezza, adolescenza e gioventù scorrono per Kirk in una sorta di limbo svuotato di religiosità.

Dal 1936 al 1940 Kirk frequenta il Michigan State College of Agriculture and Applied Science di East Lansing, diplomandosi in storia. Nel 1940-41 iniziano i suoi spostamenti: i luoghi geografici lo influenzeranno profondamente, per una sorta di implicito e inconscio atteggiamento «geoculturale» del tutto appropriato in un estimatore di Montesquieu e di Tocqueville. Si sposta nel Sud per studiare presso la Duke University, di Durham, North Carolina, dove consegue la laurea in storia con una tesi su John Randolph, lo «statista-piantatore» virginiano. Questo lavoro, dedicato a una personalità fondamentale lungo il cammino di avvicinamento kirkiano alla figura di Burke, verrà pubblicato in forma di libro nel 1951 col titolo *Randolph of Roanoke: A Study in Conservative Thought*.

Completati gli studi nel giugno 1941, in dicembre Kirk en-

tra nell'esercito degli Stati Uniti per svolgere il servizio militare (raggiungerà il grado di sergente) che terminerà nel 1945. Per gran parte di questo periodo, il suo reparto rimane di stanza nello Utah: nella desolazione del deserto di sale, dove nel 1942 lo raggiunge la notizia della morte della madre Marjorie Rachel Pierce, Kirk si dedica a meditazioni solitarie e alla lettura di classici dello stoicismo antico, in un certo senso continuazione e approfondimento della morale impartitagli dall'ambiente familiare. Intrattiene anche una corrispondenza con Albert Jay Nock, autore molto diverso da lui, la cui influenza però, in un certo senso, non lo abbandonerà mai. È questo un momento assai importante della maturazione spirituale del giovane Russell.

Le prime infatuazioni di tipo «libertario», tutte tese a enfatizzare la concezione individualistica ed esterna della libertà – come spesso accadeva in quell'epoca negli ambienti contrari al social-comunismo –, verranno presto sostituite da un atteggiamento molto più rivolto all'interiorità, dove la libertà assume valore morale come trionfo sulle passioni disordinate. Di pari passo, Kirk recupera anche i concetti di ordine e di autorità non più antagonisti della libertà individuale, in senso liberale, ma condizione prima per un'autentica libertà personale. Inizia qui, dunque, il cammino verso la «sottomissione totale a Dio» come requisito e sostanza della perfetta libertà, al quale il futuro padre del conservatorismo statunitense (per utilizzare un'immagine di C.S. Lewis) si «arrenderà» compiutamente anni dopo.

Pur avendo intrapreso studi regolari quasi per caso, presto Kirk maturerà l'idea di dedicarsi professionalmente al mondo della cultura, della ricerca e della pubblicistica. Deciso a divenire un uomo di lettere indipendente, lascia l'incarico di assistente alla cattedra di storia della civiltà presso il Michigan State College che aveva ricoperto dal 1946 al 1953. Kirk aveva peraltro intervallato l'insegnamento con frequenti viaggi in Scozia dove seguiva un corso di studi per il dottorato a St. Andrews, ateneo che aveva imparato ad amare dalle pagine di un saggio d'argomento classico e a cui dedicherà un'opera di carattere storico.

Fra il 1948 e il 1952, frequentando nella contea del Fife persone note e meno note che contribuiranno da un lato a rispolverarne le radici scozzesi, dall'altro al progresso del suo

cammino spirituale e culturale, Kirk completa i suoi studi, elaborando una tesi che nel 1953 verrà pubblicata con il titolo *The Conservative Mind: From Burke to Santayana*. Ancora una volta i luoghi esercitano la loro influenza e Kirk, fra Inghilterra e Scozia, mette mano a quella che diverrà la sua opera fondamentale.

Nello stesso anno incontra Thomas Stearns Eliot, al quale, da quel momento in poi, lo legheranno un'amicizia e una consuetudine durata fino alla scomparsa del grande poeta.

Dottore in lettere presso la prestigiosa università scozzese, Kirk ritorna quindi nell'amato Michigan dei taglialegna, trasferendosi nel piccolo villaggio fuori mano di Mecosta, fondato da un suo avo. Si insedia nella casa dei bisnonni e trasforma un vecchio edificio di mattoni in una fornitissima biblioteca: un luogo che presto, insieme alla residenza Piety Hill (distrutta in un incendio nel 1975 e ricostruita su suo progetto in uno stile originale e insolito), diverrà meta di continui «pellegrinaggi» da parte dei molti studenti e studiosi che affolleranno i seminari residenziali organizzati in collaborazione con l'Intercollegiate Studies Institute della Pennsylvania (poi Delaware) e con la Marguerite Wilbur Eyer Foundation della California, o che vi soggiorneranno per lunghi periodi di tempo dedicati allo studio, alla ricerca e all'approfondimento.

Una decisione meditata quella di Kirk, il quale voleva rifuggire il mondo caotico e confuso delle grandi città industriali per «tornare alle radici», soprattutto le sue. Non vi pensò per anni, ma quando decise di sposarsi, dette vita a una comunità umana stabile (alternativa alla «mobilità» tipica di certi americani) il cui perno sarà proprio la sua famiglia. Ospiti, profughi di diversi paesi e perfino il vagabondo Clinton Wallace, un *hobo* amante della poesia e refrattario al lavoro manuale, troveranno per anni calda ospitalità nella casa dei Kirk.

Vivere in prima persona le idee e i principi d'ordine, di continuità, di solidità e di devozione verso il passato per la costruzione di un futuro non utopistico, ma davvero a misura d'uomo: questo è il lascito più significativo di Russell Kirk.

Negli anni '50 la cultura conservatrice statunitense vive una nuova stagione di freschezza. Diversi sono gli autori e le correnti di pensiero che s'intrecciano e si confrontano in que-

sto momento di rinnovato vigore per offrire un'alternativa credibile al mondo stanco e deludente delle ideologie; ma un posto senza dubbio di prim'ordine spetta alla rinascita d'interesse nei confronti della figura e della filosofia del pensatore e uomo politico angloirlandese Edmund Burke (1729-1797) e, di conseguenza, alla riscoperta della tradizione del diritto naturale classica e cristiana. In quest'ambito, uno dei pionieri e degli interpreti più attenti e fecondi, ma certo non l'unico, è proprio Russell Kirk.

È stato detto che *The Conservative Mind* ha offerto al rinascente, ma ancora acerbo, mondo conservatore un'indispensabile consapevolezza di sé, in un momento in cui molti sapevano cosa non volere (il radicalismo, il liberalismo e le ideologie di sinistra), ma pochi possedevano una chiara, organica e autenticamente alternativa visione del mondo. L'interesse verso *The Conservative Mind* mostrato da un entusiastico Eliot aiuterà l'opera a varcare i confini nazionali. L'interazione fra i due scrittori, peraltro, si spingerà ben oltre: Kirk, seguendo il suggerimento eliotiano di proseguire la ricerca sull'eredità burkiana nel mondo anglosassone, decide di ampliare la panoramica estendendola fino al poeta, così che le edizioni successive recheranno il sottotitolo modificato *From Burke to Eliot*.

Sono dunque queste due importantissime figure del mondo intellettuale e artistico britannico a costituire le colonne che sostengono l'intera elaborazione culturale kirkiana.

A *The Conservative Mind* s'affiancano e seguono altre opere: trenta volumi pubblicati in vita, centinaia di saggi, articoli e recensioni, decine e decine d'interventi come *visiting professor* e di conferenze non solo in ambito anglosassone. I suoi viaggi all'estero – per quattro volte anche in Italia, negli anni '60, a metà e alla fine degli anni '80 e all'inizio degli anni '90 – si collegano anche ad altri importanti aspetti della sua attività: quelli di oratore e di narratore. In perfetto stile britannico, lo studioso ha amato anzitutto raccontare in prima persona, ma poi sovente mettere per iscritto, *ghost stories*, fiabe, favole, racconti surreali e *thriller* più o meno metafisici, nonché storie nate dalla reinterpretazione fantastica e immaginativa di esperienze vissute, e di conoscenze e intuizioni accumulate in anni di viaggi in America, in Europa e in Africa. Questa produzione del tutto particolare, ma non separata dalla saggistica, gli ha procurato, oltre a premi e riconoscimenti pubblici, una tal fama presso i cultori del genere letterario che per alcuni egli è e rimane soprattutto il felice autore di indimenticabili novelle, come la famosa *There's a Long, Long Trail a'Winding* pubblicata nel 1976 e unica sua prova narrativa apparsa anche in lingua italiana.*

A questo ambito appartengono *Old House of Fear*; *A Creature of the Twilight: His Memorials*; *Lord of the Hollow Dark*; e le raccolte di racconti *The Surly Sullen Bell: Ten Stories and Sketches, Uncanny or Uncomfortable, with a Note on the Ghostly Tale*; *The Princess of All Land*; e *Watchers at the Strait Gate*.

Nell'insieme, i molti libri che Kirk ha dedicato alla storia, alla critica sociale, alla letteratura e al pensiero politico, intervenendo anche nei dibattiti intellettuali dell'America degli ultimi quarant'anni, costruiscono uno straordinario edificio culturale che ha le sue fondamenta in *The Conservative Mind*, del quale pure ampliano lo spettro.

Importantissime sono opere come *Prospects for Conservatives*; *Beyond the Dreams of Avarice: Essays of a Social Critic* (parte del quale raccoglie significative considerazioni redatte durante i soggiorni in Gran Bretagna negli anni '50); *The American Cause*, «un volumetto riguardante le istituzioni e i principi morali, politici ed economici americani ... scritto in ragione dell'ignoranza di tali questioni che aveva afflitto molti soldati americani durante la guerra di Corea» e che «per un certo periodo di tempo l'Accademia dell'aeronautica militare utilizzò ... come libro di testo», come racconta lo stesso Kirk in *The Sword of Imagination: Memoirs of a Half-Century of Literary Conflict*; *Confessions of a Bohemian Tory: Episodes and Reflections of a Vagrant Career*, la sua prima prova autobiografica; e *The Intemperate Professor, and Other Cultural Splenetics*, una miscellanea, fra cui spicca quella che è stata considerata la miglior prova saggistica kirkiana, *Cultural Debris: A Mordant Last Word*.

* Cfr. RUSSELL KIRK, *C'è una lunga, lunga strada tortuosa*, in DAVID G. HARTWELL (a cura di), *Il colore del male*, Armenia, Milano 1989, pp. 58-80.

Due altri testi specifici assumono particolare significato per quanto riguarda il Kirk «storico delle idee»: *Edmund Burke: A Genius Reconsidered* e *Eliot and His Age: T.S. Eliot's Moral Imagination in the Twentieth Century*, ovvero le biografie intellettuali «dell'alfa e dell'omega» della *forma mentis* conservatrice che lo studioso nordamericano ha inseguito e descritto lungo le due sponde atlantiche del mondo culturale anglosassone. La prima costituisce il tentativo di «fare il punto» sull'uomo politico angloirlandese che ha rappresentato l'approdo della ricerca culturale di Kirk, mentre la seconda è un ampio ritratto della personalità e delle opere del grande poeta e critico letterario del '900. Questo volume, colmo di impressioni di prima mano raccolte dall'autore nel corso della sua personale frequentazione con Eliot, rappresenta uno dei vertici della produzione kirkiana, e in patria gli è valso un premio letterario e la segnalazione come studio d'importanza primaria nel saggio che Allen Tate ha dedicato al poeta nell'*Encyclopaedia Britannica*.

La sua versatilità si esprime poi sempre più compiutamente con *Enemies of the Permanent Things: Observations of Abnormity in Literature and Politics*, una singolare raccolta di saggi dedicati al pensiero politico e alla critica letteraria che, secondo George A. Panichas, attuale direttore di *Modern Age*, rappresenta le idee e la critica di Kirk, nonché la sua essenza di uomo di lettere, meglio di qualsiasi altro suo libro. *The Roots of American Order*, *The Conservative Constitution* e *America's British Culture* formano quindi un grandioso affresco delle origini prossime e remote della nazione americana, il *Founding*, e della cultura soggiacente, affresco condotto lungo linee interpretative del tutto originali rispetto a quelle correnti.

La riflessione kirkiana si è rivolta anche ai problemi dell'educazione e dell'istruzione, accompagnando la denuncia dei guasti del sistema scolastico (la minaccia alla libertà d'insegnamento, il livellamento degli standard accademici e i mali introdotti dalle nuove ideologie pedagogiche) alla difesa e alla riproposizione della cultura umanistica classica e dei suoi valori. Di questi temi trattano *Academic Freedom: An Essay in Definition* e *Decadence and Renewal in Higher Learning*, nonché *Economics: Work and Prosperity*, libro di testo per corsi di economia nelle scuole secondarie superiori.

Oltre ai contributi apparsi in periodici americani e britannici, ma anche tedeschi, olandesi, norvegesi, spagnoli e italiani, dal primo numero del quindicinale *National Review*, nel novembre 1955, e fino al dicembre 1980, Kirk ha redatto una rubrica dedicata all'educazione intitolata *From the Academy*; nel 1957 ha fondato il trimestrale *Modern Age*, il più importante periodico del conservatorismo culturale nordamericano, cedendone ad altri il timone due anni dopo; nel 1960 ha assunto la direzione della fondazione The Educational Reviewer, attraverso la quale ha creato e diretto il trimestrale *The University Bookman*, di cui oggi è responsabile la moglie Annette che da anni segue e coordina le attività culturali e pubblicistiche del marito; e dal 1962 al 1976 è stato autore di una rubrica intitolata *To the Point*, pubblicata simultaneamente in diverse testate giornalistiche statunitensi.

Dal 1988 ha diretto la collana «The Library of Conservative Thought», per l'editore Transaction, di New Brunswick (New Jersey), pubblicando una trentina di volumi fra classici e opere nuove. Dopo la scomparsa di Kirk, la collana continua sotto la direzione di Milton Hindus, della Brandeis University.

Attivo nelle campagne in difesa della vita e nella politica nazionale, Kirk non ha mai voluto assumere cariche politiche ufficiali, benché si sia schierato apertamente a fianco di uomini come Robert A. Taft, Barry M. Goldwater e Ronald Reagan – come prova il libro, redatto con James McClellan, *The Political Principles of Robert A. Taft* – e sia stato diverse volte ricevuto ufficialmente dai presidenti degli Stati Uniti, spesso in veste di consigliere, e malgrado nel 1992 sia stato presidente onorario della campagna elettorale di Patrick J. Buchanan per le elezioni primarie dello stato del Michigan.

Lontano da ogni tipo di fede religiosa durante gli anni della giovinezza, in alcuni scritti la difesa del patrimonio culturale e spirituale dell'Occidente si alterna a critiche al cristianesimo. Dall'agnosticismo giovanile Kirk è poi passato a uno stoicismo coltivato sui classici che, con la sua visione del mondo fondata sulle virtù e sul diritto naturale, è stato in qualche modo funzionale alla sua futura adesione al cristianesimo. Nel 1964 Kirk, per quanto fortemente affascinato dal mondo liturgico e culturale anglicano, ha abbracciato il

cattolicesimo. Nel corso del medesimo anno ha sposato Annette Yvonne Courtemanche – da anni attiva del mondo politico conservatore e in quello cattolico della costa atlantica – che gli darà quattro figlie.

Fra i tanti avvenimenti significativi, personali e pubblici, della sua ricca esistenza, due episodi piuttosto recenti meritano speciale menzione. Si tratta della pubblicazione della raccolta di saggi e di contributi *The Unbought Grace of Life: Essays in Honor of Russell Kirk* (a cura di James E. Person, Sherwood Sugden & Co., Peru 1994) e della comparsa postuma della ricca autobiografia *The Sword of Imagination: Memoirs of a Half-Century of Literary Conflict*: due formidabili punti di partenza per la ricostruzione organica e critica del pensiero e dell'opera di Kirk e per la comprensione dell'esperienza nordamericana nel contesto della civiltà cristiana romano-germanica.

Il 29 aprile 1994, all'età di settantasei anni, Russell Kirk muore nella sua casa di Mecosta. Uno dei suoi ultimi pensieri s'indirizza a Papa Giovanni Paolo II.

Nello sperduto villaggio del Michigan centrale che ha tanto amato, la sua eredità culturale viene coordinata da The Russell Kirk Center for Cultural Renewal, diretto dalla moglie Annette.

La forma mentis del conservatorismo

«Se siete stati nella cattedrale di St. Paul, a Londra, avete avuto la possibilità di vedere la tomba di Sir Christopher Wren. Progettò lui la cattedrale, e lì è sepolto. Sulla tomba c'è un epitaffio che dice: "Se cercate il mio monumento, guardatevi intorno". Credo che quell'epitaffio sia adatto ai nostri scopi odierni, perché, se cercate un monumento a Russell Kirk, guardatevi intorno.»* Con quest'immagine John Engler, governatore repubblicano dello stato del Michigan,

* JOHN ENGLER, *First Principles In the Public Arena*, «The Russell Kirk Memorial Lectures», The Heritage Lectures, n. 543, The Heritage Foundation, Washington 1995, p. 1.

descrive il ruolo di Russell Kirk sulla scena politico-culturale statunitense.

Esula da questo ambito l'analisi dello sviluppo, dei successi, dei fallimenti e dei mutamenti del conservatorismo, ma è un dato di fatto che il movimento, ridotto negli anni '50 a un piccolo gruppo di «sopravvissuti» (*the Remnant* lo chiamò Albert Jay Nock, traendo spunto dal biblico «resto d'Israele»), si è sviluppato in un mondo vasto e articolato, capace di riproporre in America una cultura alternativa a quella del liberalismo progressista dominante.

L'opera di Kirk certo non è unica: accanto al suo, ricorrono spesso i nomi di Friedrich August von Hayek, e in generale della scuola economica «austriaca», e di Whittaker Chambers, Richard M. Weaver, Frank Chodorov, William F. Buckley, Jr. Ma fu la pubblicazione di *The Conservative Mind* a gettare le basi per la definizione del filone tradizionalista all'interno di quella realtà assai composita che è la destra culturale americana.

Secondo Peter J. Stanlis, «per comprendere veramente la matura filosofia sociale e politica kirkiana, che, includendo sia la libertà sia la giustizia, sta alla base della sua concezione delle radici storiche dell'ordine e della cultura americane, si dovrebbe dire di Russell Kirk ciò che William Hazlitt disse di Edmund Burke: "L'unica illustrazione corretta degli scritti di Burke è *tutto* ciò che egli scrisse, perché ogni nuova opera mostra prove aggiuntive della potenza del suo pensiero e dello splendore della sua espressione"».* È anche vero, però, che lo sviluppo delle idee e delle concezioni kirkiane si svolge entro un parametro dato – quello esposto nella sua opera fondamentale – niente affatto mutato dai suoi ulteriori approfondimenti, solo più saldamente analizzato, spiegato ed esposto.

Attraverso le figure e gli episodi storici descritti da Kirk, il filone conservatore tradizionalista si richiama a diverse scuole di pensiero, dagli Old Whig e dai Tory britannici ai lettera-

* PETER J. STANLIS, *Russell Kirk and the Roots of American Order*, dattiloscritto inedito presentato all'Hillsdale College, Hillsdale (Michigan) nel 1995, «Kirk Papers», The Russell Kirk Center for Cultural Renewal, Mecosta (Michigan).

ti «sudisti» americani, e si caratterizza per la speciale attenzione riservata agli insegnamenti della storia, per il riconoscimento del valore della struttura gerarchica e comunitaria della società (che in America si accompagna al federalismo e in esso si configura), per la considerazione della preminenza della famiglia come cellula fondamentale della società e per l'atteggiamento critico nei confronti degli eccessi del capitalismo liberale e della rivoluzione industriale.

Quanto all'approccio kirkiano alla realtà, è il «carattere intuitivo e sapienziale» a prevalere sul metodo più propriamente filosofico, soprattutto nel senso logico-deduttivo dell'espressione. In Kirk, la *ragionevolezza* prende decisamente il posto della *razionalità* di tipo cartesiano-illuministico-hegeliano, descrivendo un orizzonte epistemologico che tiene in gran conto la complessità dell'essere umano e di quanto a lui si riferisce, e che fa ampio uso dell'intuizione e dell'«immaginazione». In tale contesto la storia umana acquista un carattere fortemente normativo, esplicitando e illustrando il dato della legge morale naturale e la ricchezza della rivelazione cristiana.

Secondo questa visione tipicamente burkiana, la dimensione spirituale e religiosa dell'uomo, soprattutto nei suoi aspetti morali e teleologici, non costituisce solo il vertice di una struttura più o meno «filosofica», ma anche il fondamento e la sostanza di un modo organico di considerare l'uomo e la società, e le loro interconnessioni e interazioni.

I «canoni» fondamentali del pensiero conservatore tradizionalista secondo l'articolazione kirkiana vengono enunciati nelle pagine iniziali di *The Conservative Mind*: la fede in un ordine trascendente che regola sia la società sia la coscienza dei singoli, la fede cioè nel diritto naturale; la devozione alla molteplicità dei modi dell'esistenza umana e al carattere misterioso che la permea e la circonda, in opposizione all'egualitarismo e agli obbiettivi utilitaristici della maggior parte dei sistemi filosofico-politici radicali (questa l'espressione inglese che indica le ideocrazie in potenza o di fatto totalitarie); la convinzione che per una civiltà sia indispensabile preservare la struttura gerarchica di ordini e di ceti contro l'idea di una «società senza classi»; la persuasione della stretta interconnessione fra libertà e proprietà privata; la fede nella consuetudine e nella tradizione (*prescription*) contro i tentativi di «ingegneria

sociale» promossi «dai sofisti, dai calcolatori e dagli economisti» (Burke); e il riconoscimento della non coincidenza fra mutamento sociale e salutare riforma della *res publica*.

L'intera *ratio* del conservatorismo tradizionalista kirkiano, però, riposa su un'ulteriore pietra angolare: l'uomo e il filosofo Edmund Burke.

Burke si configura elemento centrale della tradizione anglosassone, confluenza di quella che il mondo culturale statunitense chiama la «grande tradizione» occidentale: un patrimonio culturale immenso, che ha le sue radici nella Legge e nei profeti ebraici, nella cultura greco-romana e nella rivelazione cristiana, e che si sviluppa, si arricchisce e si trasmette lungo il Medioevo.

Ma perché l'eredità burkiana è imprescindibile per Kirk? Per una ragione fondamentale: Burke fu il primo e il più influente critico della Rivoluzione francese e della cultura che la ispirò e la guidò.

Il sociologo Robert A. Nisbet, un altro importantissimo «pioniere» del conservatorismo statunitense contemporaneo, è dello stesso parere:

> Per consenso comune il conservatorismo moderno, in quanto filosofia politica, scaturisce da Edmund Burke: principalmente dalle sue *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, pubblicate nel 1790. Quell'opera è certamente più che un'analisi brillantemente intuitiva della Rivoluzione e dei suoi nuovi e fatidici modi d'esercitare il potere sulle singole esistenze; le *Riflessioni*, attraverso gli «a lato» e gli *obiter dicta*, costituiscono anche una delle trattazioni più profonde della natura della legittimità politica che siano mai state scritte. Il conservatorismo politico moderno – che dal 1800 in avanti viene racchiuso in una filosofia politica – si origina nell'insistenza burkiana sui diritti della società e dei gruppi formatisi nel corso della storia, come la famiglia, il quartiere, la corporazione e la Chiesa, contro il «potere arbitrario» del governo politico. La libertà personale, sosteneva Burke – e questa rimane tesi conservatrice fino a oggi – è possibile solo entro il contesto di una pluralità di autorità sociali, di codici morali e di tradizioni storiche, che svolgono tutte, contemporaneamente e in articolazione organica, funzione di «alberghi e luoghi di riposo» dello spiri-

to umano, nonché di barriere intermedie fra il potere dello stato e i singoli. L'influenza delle *Riflessioni* di Burke fu immediata, e tutte le principali opere del conservatorismo filosofico del primo '800 – quelle, fra gli altri, di de Bonald, di de Maistre, del giovane Lammenais, di Hegel, di Haller, di Donoso Cortés, di Southey e di Coleridge – sono radicate, come riconoscono senza eccezione i loro autori, nella fondamentale opera burkiana.*

Nella Rivoluzione francese, Burke, e con lui Kirk, vedeva il tentativo esplicito e lucido non tanto di promuovere riforme più o meno efficaci o legittime, né tantomeno solo lo sforzo di eliminare un determinato sistema politico, quanto il colossale progetto – sottile, pervicace, violento e «diabolico» – di distruggere completamente la civiltà cristiana dell'Europa: nella lettura burkiana della storia, gli avvenimenti e la filosofia francesi costituivano il tentativo di erigere una civiltà fondata su premesse antitetiche a quelle cristiane e naturali. Il 1789 viene dunque a costituire un vero e proprio spartiacque della storia occidentale, che divide Cristianità e modernità, ponendosi sia come data di nascita politica di quest'ultima, sia come termine *ad quem* della sua lunga gestazione culturale, giacché permette di distinguere nettamente un *prima* e un *dopo*.

Kirk è assai preciso: per esempio Gilbert Keith Chesterton e Hilaire Belloc, nonostante i loro meriti culturali e benché importantissimi «compagni di viaggio» della battaglia antiprogressista, possono solo essere considerati «cugini» degli autentici conservatori, poiché simpatizzarono con certi aspetti della Rivoluzione francese. Sulla base del 1789, dunque, lo studioso nordamericano distingue il proprio conservatorismo da quello di molte altre forme di «destra culturale» dell'America contemporanea o dell'Occidente moderno, e in questo senso la sua visione politica, e quella degli altri autori e commentatori angloamericani che ne condividono le premesse e la sostanza, assume il nome di «conservatorismo tradizionalista» con riferimento appunto alla «grande tradizione».

* Robert A. Nisbet, *Conservatives and Libertarians: Uneasy Cousins*, in George A. Panichas (a cura di), *Modern Age: The First Twenty-Five Years. A Selection*, Liberty Fund, Indianapolis 1988, pp. 124-25.

Peraltro la nuova e feconda scuola interpretativa avviata dallo stesso Kirk – incentrata sulla riscoperta burkiana del valore centrale e fondante del diritto naturale secondo la formulazione classico-cristiana – ha liberato Burke dalle zavorre interpretative ottocentesche che ne avevano fatto una sorta di conservatore dello *status quo* all'insegna del positivismo e dell'utilitarismo. L'efficacia del mutato paradigma interpretativo è fra l'altro dimostrata dal fatto che, nel suo insieme, la lettera burkiana acquisisce maggiore chiarezza e maggiore coerenza, e dal fatto che le cause politico-culturali nelle quali egli si impegnò (soprattutto la difesa dei «diritti britannici» delle colonie nordamericane, dei cattolici irlandesi e dei sudditi dell'India inglese, oltre alla sua lotta antilluminista e antigiacobina) appaiono assai più correlate l'una all'altra nel quadro di un'unità d'intenti e di una continuità filosofica che permane salda e convincente lungo tutto l'arco della sua carriera politica e della sua produzione pubblicistica. In questo contesto, particolarmente significativa appare la difesa della società settecentesca articolata da Burke. Lungi dal rappresentare *solo* l'apologia del presente contro un futuro minaccioso, una posizione che va piuttosto stretta al conservatorismo serio, la tesi burkiana costituisce invece la difesa del *Christian commonwealth of Europe* – cioè della lunga e ampia tradizione della Cristianità occidentale – inquadrata in una strategica e prudente opera di preservazione di quanto ne rimaneva nelle forme a lui contemporanee. Il presente, insomma, come «resto del passato» (*remnant*), ma anche come concretizzazione della tradizione, contro un futuro che si annuncia (è il cuore della grande previsione contenuta nelle pagine delle *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*) violento e utopistico, sovversivo e totalitario.

Da tutto ciò emerge evidente l'importanza di un altro grande elemento che Kirk considera indispensabile per l'uomo politico, unitamente alla capacità di «immaginazione morale»: la prudenza che, modellata sulla *phronesis* aristotelica e sulla ragion pratica della morale cristiana, costituisce la prima virtù politica, la prima arte necessaria alla conservazione, alla difesa e all'incremento dell'ordine della *res publica*.

Il conservatorismo burkiano-kirkiano allora, per riprendere parole famose di Joseph de Maistre, si pone non come un'azio-

ne romantica, sognatrice e cronolatrica che compie semplicemente una rivoluzione di segno contrario (reazionario) rispetto al progressismo, ma come antipodo dell'essenza sovversiva della Rivoluzione. Lontano dal proporre la conservazione della situazione presente, apre a una visione del mondo articolata e d'ampio respiro che mira a preservare un'intera cultura e un'intera civiltà attraverso la «purificazione della tradizione», poi applicata per illuminare il presente e *per costruire un futuro* a misura d'uomo e secondo il piano di Dio.

Alla ricerca delle radici

«Perché vi sia ordine nella società, vi deve essere ordine nell'anima, e viceversa. Non si può avere l'uno senza l'altro. Dunque, non è solo la libertà, ma la libertà ordinata che dobbiamo cercare di preservare. Altrimenti, i barbari entreranno sfondando le porte.»*

Quale miglior sintesi per *Le radici dell'ordine americano*? Tutta l'opera s'incentra su questo concetto fondamentale: pagina dopo pagina, Kirk illustra e sviluppa la relazione essenziale, di «continuità malleabile», fra «uomo interiore» e «uomo esteriore», tale per cui l'una e l'altra dimensione giungono a piena maturazione conservando le loro caratteristiche specifiche e piegandosi alle necessità della controparte, così che, per contrasto, è possibile ricondurre l'essenza degli eccessi ideologico-rivoluzionari alla rottura di tale articolazione equilibrata.

Nella relazione fra uomo e società, la storia della libertà descritta da Kirk è anche la storia dell'autorità autentica e legittima che, nella famiglia, nelle gilde, nelle corporazioni, nelle associazioni volontarie, nelle comunità locali, nella Chiesa e nello stato soggetto al diritto positivo e naturale trova un valido aiuto sussidiario per la pratica non intellettualistica, non volontaristica e non utopistica della virtù pubblica, dunque per la costruzione positiva del bene comune.

La storia della relazione essenziale fra «uomo interiore» e

* J. ENGLER, *First Principles In the Public Arena*, cit., p. 2.

«uomo esteriore» si traduce inoltre nell'osservazione critica e sagace dell'alternanza e della lotta, di non casuale tono agostiniano, fra «perdita dell'ordine» e «recupero dell'ordine».* La tematica dell'ordine ricorre più volte negli autori conservatori statunitensi, costituendo anzi il nucleo più distintivo, caratteristico e rilevante del contributo filosofico-culturale del movimento. Balzano alla mente nomi come quelli, per rimanere in questo secolo, di Richard M. Weaver, di Gerhart Niemeyer, di Eric Voegelin, di Flannery O'Connor, o della comunità umana e intellettuale degli «agrari sudisti»: Allen Tate, Donald Davidson, Robert Penn Warren e Andrew N. Lytle, fra altri. Russell Kirk, con *Le radici dell'ordine americano,* tenta di individuare i pilastri della «grande tradizione» cui il conservatorismo fa riferimento continuo. Se il conservatorismo nasce propriamente con il Burke avversario della Rivoluzione francese e della sua ideologia, la sua sostanza vera è l'intero patrimonio classico e cristiano occidentale qui condensato da Kirk in poche centinaia di pagine.

Nell'affresco kirkiano i tipi umani sono i testimoni diretti della concretezza normativa e paradigmatica della storia, dove il bene e il male si combattono e si alternano «agostinianamente»: al di là delle formule lineari di progresso o di regresso della storia, l'autore propone l'idea dell'avanzamento verso una meta escatologica che registra cadute e trionfi. L'uso dei *topoi* è evidente anche in un'altra dimensione. Nell'intero testo l'esperienza personale traspare quasi da ogni singola frase. Dopo ogni descrizione di un luogo geografico, Kirk aggiunge immagini visive a lui familiari e vicine che provengono dalla sua esperienza diretta e che, mediante l'uso di una sagace tecnica narrativa, tendono a stimolare la capacità immaginativa del lettore (è il caso della città di Spalato e

* *The loss of order* e *the recovery of order* sono espressioni mutuate dai titoli delle due parti di cui si compone la raccolta di saggi di GERHART NIEMEYER, *Aftersight and Foresight: Selected Essays*, con una premessa di F. Buckley Jr. e una introduzione di Michael Henry, Intercollegiate Studies Institute-University Press of America, Lanham (Maryland) 1988.

del mausoleo di Diocleziano, o delle torri e dell'archivolto della cittadina scozzese di St. Andrews).

Quest'approccio alla realtà storica è esempio concreto del metodo intuitivo-sapienziale kirkiano.

Un altro aspetto dell'opera merita qualche considerazione: la Riforma protestante. L'autore, cattolico, si rivolge in primo luogo a lettori immersi nella realtà religiosa composita dell'America settentrionale. Senza dimenticare la rottura dell'ordine medievale introdotta da Martin Lutero, si concentra nel tentativo di ricostruire il filo rosso della continuità culturale con il passato che, a certe condizioni e fatte salve alcune premesse, permane anche dopo la Riforma, sia in ambito religioso sia in ambito filosofico.

La «grande tradizione» illustrata in queste pagine, secondo la lettura kirkiana, sta alla base dell'identità nazionale e culturale nordamericana. La prefigurazione della nascita degli Stati Uniti il 4 luglio 1776, dunque, contrariamente a quanto afferma una certa linea interpretativa illuministico-liberale assai diffusa anche in Europa, *non è* affatto una sorta di «grande premonizione» della Rivoluzione francese, e anzi si fonda su basi esattamente antitetiche. Mentre a Parigi scoppiava la Rivoluzione, in America veniva adottata la «costituzione conservatrice».* Secondo il principio del diritto di resistenza, per Kirk la «Rivoluzione americana» rappresenta la continuità culturale, anche al prezzo della rottura istituzionale, giacché la prima è più importante della seconda.

È questa l'autocoscienza di gran parte del mondo americano, rappresentata al meglio dalla cultura conservatrice tradizionalista di cui Kirk è indubitato maestro. Una sfida che vale la pena di raccogliere.

Desidero ringraziare le molte persone che hanno reso possibile, in modi diversi ma tutti indispensabili, la traduzione e la cura di quest'opera. A tutti va la mia gratitudine e non verranno dimenticati.

Fra loro, i direttori della Marguerite Wilbur Eyer Foundation, di Santa Barbara, California, quelli dell'American Council on Economics & Society, di Mt. Clemens, Michigan, quelli dell'Intecollegiate Studies Institute, di Wilmington, Delaware, nonché Annette Yvonne Kirk e Mario Marcolla.

Marco Respinti
Milano-Mecosta, 4 luglio 1996

* Cfr. R. KIRK, *The Conservative Constitution*, Regnery Gateway, Washington 1990.

Opere di Russell Kirk

Randolph of Roanoke: A Study in American Politics, 3ª ed. riveduta e accresciuta, LibertyPress, Indianapolis 1978 (1951).
The Conservative Mind: From Burke To Eliot, 7ª ed. riveduta e accresciuta, con il saggio *The Making of «The Conservative Mind»* di Henry Regnery, Regnery Publishing, Washington 1993 (1953).
St. Andrews, B.T. Batsford, London 1954.
Prospects for Conservatives, 4ª ed. riveduta, Regnery Gateway, Washington 1989 (1954).
Academic Freedom: An Essay in Definition, Regnery, Chicago 1955 *reprint* Greenwood Press, Westport (Connecticut), s.d.
Beyond the Dream of Avarice: Essays of a Social Critic, 2ª ed. riveduta, Sherwood Sugden & Co., Peru (Illinois) 1991 (1956).
The American Cause, ristampa della 1ª ed. del 1957, Greenwood Press, Westport (Connecticut), s.d.
The Intelligent Woman's Guide to Conservatism, Devin-Adair, New York 1957.
Old House of Fear, 2ª ed. riveduta, Fleet, New York 1965 (1961).
Confessions of a Bohemian Tory: Episodes and Reflections of a Vagrant Career, Fleet, New York 1963.
The Intemperate Professor, and Other Cultural Splenetics, 2ª ed. riveduta, Sherwood Sugden & Co., Peru 1988 (1965).
The Surly Sullen Bell: Ten Stories and Sketches, Uncanny or Uncomfortable, with a Note on the Ghostly Tale, Fleet, New York 1965.
A Creature of the Twilight. His Memorials, Fleet, New York 1966.
Edmund Burke: A Genius Reconsidered, 2ª ed. riveduta, Sherwood Sugden & Co., Peru 1988.

The Political Principles of Robert A. Taft (con James McClellan), Fleet, New York 1967.
Enemies of the Permanent Things: Observations of Abnormity in Literature and Politics, 2ª ed. riveduta, Sherwood Sugden & Co., Peru 1984 (1969).
Eliot and His Age: T.S. Eliot's Moral Imagination in the Twentieth Century, 2ª ed. riveduta, Sherwood Sugden & Co., Peru 1984, (1971).
The Roots of American Order, 3ª ed. riveduta, con un epilogo di Frank Shakespeare, Regnery Gateway, Washington 1991 (1974).
Decadence and Renewal in the Higher Learning: An Episodic History of American University and College since 1953, Gateway, South Bend (Indiana), 1978.
The Princess of All Lands, Arkham House, Sauk City 1979.
Lord of the Hollow Dark, Christendom Press, Front Royal (Virginia) 1989[2].
Reclaiming a Patrimony, The Heritage Lectures, n. 13, The Heritage Foundation, Washington 1982.
The Portable Conservative Reader (a cura di), Viking Penguin, New York 1996[2].
Watchers at the Strait Gate, Arkham House, Sauk City 1984.
The Wise Men Know What Wicked Things Are Written on the Sky, Regnery Gateway, Washington 1987.
Economics: Work and Prosperity, A Beka Book, Pensacola (Florida) 1989, assieme a una *Teacher's Guide*.
The Conservative Constitution, Regnery Gateway, Washington 1990.
The Politics of Prudence, Intercollegiate Studies Institute, Bryn Mawr (Pennsylvania) 1993.
America's British Culture, Transaction, New Brunswick (New Jersey) 1993.
The Sword of Imagination: Memoirs of a Half-Century of Literary Conflict, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1995.
Redeeming the Time, Intercollegiate Studies Institute, Wilmington (Delaware) 1996.

Un'ottima guida alla produzione kirkiana è CHARLES CALVIN BROWN, *Russell Kirk: A Bibliography*, con un saggio di Henry Regnery, Clarke Historical Library-Central Michigan University, Mt. Pleasant (Michigan) 1981, aggiornata al 1994 con dattiloscritti inediti (in preparazione di una seconda edizione aggiornata a stampa di futura pubblicazione), «Kirk Papers», The Russell Kirk Center for Cultural Renewal, Mecosta (Michigan).

Premessa

Quest'opera, la cui prima edizione venne pubblicata nel 1974, intende contribuire al recupero della coscienza storica degli americani.

«Felice è il popolo i cui annali sono monotoni» scrisse Montesquieu intendendo dire che tali nazioni hanno potuto godere a lungo della pace: gli svizzeri costituiscono, fin dall'epoca della Rivoluzione francese, il miglior esempio di un popolo tanto benedetto.

Ma gli annali degli Stati Uniti, e della civiltà di cui l'America fa parte, sono tutt'altro che monotoni, benché possano essere insegnati in modo monotono. Se ignora com'è arrivato fino a oggi, se non nutre per il paese l'amore profondo indotto dalla conoscenza del passato, se non comprende che tutti siamo parte di una grande continuità storica, un popolo non si spingerà ad osare o a grandi sacrifici o a coltivare ampie prospettive; si attesterà sui beni materiali, e a lungo termine, senza coscienza storica, perderà anche quelli.

Da oltre mezzo secolo lo studio serio della storia è andato via via declinando a ogni livello scolastico, dall'asilo fino all'istruzione superiore. Di tanto in tanto, allarmati di fronte all'avanzare progressivo dell'ignoranza in ogni campo cui non si dia risalto in televisione, fondazioni e associazioni culturali, nonché giornali e riviste, pubblicano rapporti su quanto i giovani siano sprofondati nel Mar dei Sargassi dell'ignoranza del passato.

Nel 1975, alcuni mesi dopo la comparsa della prima edi-

zione di *The Roots of American Order*, il responsabile amministrativo dell'Organizzazione degli storici americani, dottor Richard S. Kirkendall, presentò un'interessante relazione sulla decadenza degli studi storici. Da allora, sono state pubblicate diverse altre analisi di quel genere e tutte di tenore scoraggiante.

La relazione del professor Kirkendall, *The Status of History in the Public Schools*, provava, «se ancora ce ne fosse bisogno, che la storia è in crisi e che la crisi della storia va oltre le tante difficoltà in cui versa la vita accademica dei giorni nostri». Il dottor Kirkendall e i suoi colleghi riscontravano che una delle cause principali di questo declino d'interesse è l'idea che la storia «non sia una materia pratica». Vien da pensare al saggio *The Value of Useless Knowledge* nel quale Albert Jay Nock sostiene che, sebbene la conoscenza storica non abbia alcuna immediata applicazione utilitaristica, tuttavia è la più preziosa fra tutte le discipline intellettuali.

«I segni di miglioramento sono scarsi» riferiva il dottor Kirkendall nel 1975. E da allora, sebbene l'Organizzazione degli storici americani e altre associazioni abbiano fatto riemergere, di tanto in tanto, qualche incoraggiante scintilla di risveglio storico, in questa disciplina non siamo, in generale, diventati più fecondi di quanto fossimo prima dell'inizio delle celebrazioni per il bicentenario degli Stati Uniti.*

Uno dei più vivaci scrittori di storia del nostro tempo, il dottor John Lukacs, ha sostenuto che stiamo entrando in un'epoca in cui la letteratura storica soppianterà il romanzo e altri generi di pubblicistica umanistica. Speriamo che sia davvero così.

Dalla storia impariamo che dalla storia non si impara nulla, scrisse Hegel. Forse, dopo aver sperimentato la sciagura, quella spietata verità potrà rivitalizzare la nostra coscienza storica. A volte, quando gli dèi dei titoli dei quaderni ritornano incendiando e massacrando,** gli uomini che hanno subito il castigo si accorgono ancora una volta che avrebbero dovuto prestare attenzione a quelle testimonianze degli sforzi e delle sfortune umane che chiamiamo storia.

Una volta Thomas Stearns Eliot osservò che abbiamo condannato i giovani a una nuova forma di provincialismo, quel provincialismo del tempo che imprigiona gli uomini nel loro angusto momento presente. Eliot si rendeva conto che la maggior parte delle nostre conoscenze ci proviene dalla storia, sia essa sociale o individuale. Solo il passato, infatti, è conoscibile: il passato della civiltà e il passato della nostra famiglia. Sulla superficie increspata del profondo pozzo del passato vi è un'evanescente pellicola che chiamiamo presente, la quale si sta dissolvendo e sta sprofondando proprio mentre leggiamo queste frasi; nel frattempo, il futuro, benché divertente come soggetto di congetture, rimane del tutto inconoscibile. Ignorando il passato, galleggiamo disorientati sulla superficie del pozzo per qualche momento e poi sprofondiamo nell'oblio.

L'atteggiamento astorico o antistorico inteso come fenomeno sociale d'ampia portata è caratteristico della nostra epoca e corre parallelo alla vasta e manifesta indifferenza nei confronti della realtà dell'anima e della prospettiva della vita eterna. È possibile che gli uomini disinteressati all'anima possano esserne privati e che un popolo disinteressato alla sua storia possa cessare di possederne una o di essere un popolo.

La terza, e forse definitiva, edizione di *The Roots of American Order* viene pubblicata nella speranza di aprire gli occhi alle intuizioni cui può portare la conoscenza della storia, e di risvegliare le menti all'energia e alla vitalità dell'immaginazione storica. Non essendo il tipo di storia che il dottor Dryasdust di Walter Scott avrebbe potuto scrivere, questo libro non costituisce affatto un esercizio d'antiquariato. Piuttosto, sviluppa l'ammonimento di Santayana, secondo cui chi

* Nel 1976 è caduto il secondo centenario della Dichiarazione d'indipendenza, firmata il 4 luglio 1776. (*NdC*)

** Il riferimento è a *The Gods of the Copybook Headings* di Rudyard Kipling e a un verso ivi contenuto: *The Gods of the Copybook Headings with fire and slaughter return!* Nell'immaginario kiplinghiano, ripreso dall'autore, queste «divinità» si vendicano del degrado della letteratura e della decadenza storico-politica. Cfr. RUSSELL KIRK, *Enemies of the Permanent Things: Observations of Abnormity in Literature and Politics*, Sherwood Sugden & Company, Peru (Illinois) 1984[2], *Epilogue*, pp. 299-303. (*NdC*)

ignora il passato è condannato a ripeterlo. Si potrebbe aggiungere che chi comprende il passato è in grado di preparare, esercitando la prudenza, un futuro accettabile.

Si conserverà, durante tutto il XXI secolo, l'ordine morale e sociale che gli americani hanno conosciuto per più di due secoli? Dipenderà dal numero di persone che, negli odierni Stati Uniti, decideranno, sulla base dello studio delle istituzioni e dei convincimenti sviluppatisi nel corso di tremila anni, di schierarsi dalla parte delle Realtà Permanenti.

Russell Kirk
Piety Hill
Mecosta, Michigan

1
L'ordine, il primo dei bisogni

Due secoli dopo la fondazione di quella nuova nazione chiamata Stati Uniti d'America, è necessario rinvigorire la conoscenza delle credenze e delle leggi che danno forma alla società americana. La nostra società, come ogni altra, è tenuta insieme da ciò che si definisce un «ordine», e la caratteristica di quell'ordine particolare costituisce il tema di questo libro. Ma che cos'è l'«ordine»?

S'immagini un uomo che viaggi nella notte, senza guida, continuando a pensare alla direzione che vuole seguire. Per Simone Weil, una donna che ha molto sofferto, è questa l'immagine di un essere umano alla ricerca dell'ordine: «Per un tale viandante, grande è la speranza». L'ordine è il cammino che seguiamo, ovvero l'ideale che dà scopo e significato al nostro vivere. L'ordine ci è necessario perfino più del cibo e del riparo, continua Simone Weil. La condizione umana è insopportabile se nell'esistenza non si percepisce un'armonia, un ordine. «Quest'ordine è il primo dei bisogni.»[1]

Prima che una persona sia in grado di vivere in modo accettabile con se stessa o con gli altri, deve conoscere l'ordine. Se ci manca l'ordine dell'anima e l'ordine della società, abitiamo quella che il *Libro di Giobbe* definisce «la terra delle tenebre e dell'ombra di morte, terra di caligine e di disordine, dove la luce è come le tenebre» (*Gb* 10,21-22).

Simone Weil, immaginando un viandante solo nella notte, pensava a se stessa. Durante i suoi brevi trentatré anni di vita, tentò di porre ordine nella sua anima. Era francese, ebrea e cristiana. In cerca dell'ordine spirituale, studiò la filosofia

greca e quella indiana, il sanscrito, i mistici cristiani e la teoria quantistica. Lavorò nei campi e in fabbrica per arrivare a capire e a condividere le dure fatiche della vita.

Nello stesso tempo, Simone Weil pensava all'ordine sociale nel mondo moderno. Il volumetto *La prima radice* porta il sottotitolo *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*. Lo scrisse lontana dalla Francia, allora occupata dai tedeschi, su richiesta del governo provvisorio francese in esilio; ed era uno studio su come i francesi, qualora si fossero liberati della dominazione nazista, avrebbero potuto ritrovare le radici del loro ordine e così vivere insieme in pace e giustizia.

Simone Weil conosceva fin troppo bene il dubbio spirituale e il disordine sociale. Per comprendere la guerra civile spagnola, nel 1936 trascorse diverse settimane con l'esercito repubblicano sul fronte catalano, un'esperienza che la segnò in profondità, ossessionandola fino alla morte. Per condividere le sofferenze di suoi compatrioti nella Francia occupata, nel 1943 decise di mangiare ogni giorno solo la razione concessa al suo popolo sconfitto; all'epoca, malferma di salute, viveva in un sanatorio inglese e, di fatto, si lasciò morire di fame. I suoi molti libri furono pubblicati postumi.

Il XX secolo, scrisse Simone Weil, è un tempo di disordine assai simile a quello che percorse la Grecia del V secolo avanti Cristo. «È come se fossimo tornati», sono le sue parole, «all'epoca di Protagora e dei sofisti, l'epoca in cui l'arte della persuasione, il cui equivalente moderno sono gli slogan promozionali, la pubblicità, i raduni propagandistici, la stampa, il cinema e la radio, prese il posto del pensiero e controllò il destino delle città, sfociando nei colpi di stato. Così, il nono libro della *Repubblica* di Platone suona come una descrizione di eventi contemporanei.»

Quest'analogia fra la Grecia del V secolo a.C. e la nostra epoca è fin troppo corretta. Si potrebbe aggiungere che la nostra epoca di tribolazioni* è simile anche al disordine della Repubblica romana del I secolo avanti Cristo, nonché al catastrofico crollo della civiltà romana nel V secolo dopo Cristo. Noi che viviamo nel decennio che chiude il XX secolo, cerchiamo

* *Time of troubles* ricalca il *sea of troubles* del famoso monologo di Amleto (William Shakespeare, *Amleto*, 3, 1, 61). (*NdC*)

l'ordine – in quanto singoli e in quanto civiltà – andando a tentoni come quell'uomo privo di guida nelle tenebre, come Simone Weil e come le società che oggi sono polvere.

Forse, come per molti altri concetti, il termine «ordine» si comprende meglio se si guarda al suo opposto, ossia al «disordine». Un'esistenza disordinata è un'esistenza confusa e meschina. Se una società cade nel disordine generale, molti dei suoi membri cesseranno d'esistere del tutto. E se i membri di una società sono disordinati nello spirito, l'ordine esterno della cosa pubblica non potrà durare.

Si è soliti appaiare i termini «diritto» e «ordine»; in effetti sono correlati e tuttavia non sono identici. Le leggi emergono da un ordine sociale; sono le regole generali che rendono possibile il funzionamento accettabile di un ordine. Ciononostante, un ordine è più ampio delle sue leggi e molti aspetti di qualunque ordine sociale sono prodotti da credenze e consuetudini, piuttosto che essere governati da leggi positive.

Il termine «ordine» esprime un'intesa sistematica e armoniosa, o nel proprio carattere, o nella cosa pubblica. «Ordine» indica anche l'ottemperanza di certi doveri e il godimento di certi diritti in una comunità: per questo si usa l'espressione «ordine sociale civile».

In questo libro si esaminano le radici dell'ordine degli Stati Uniti d'America. Antiche e intricate, esse danno vita a noi tutti. Se ne possono distinguere due tipi, fra loro aggrovigliate: le radici dell'ordine morale, ossia dell'ordine dell'anima; e le radici dell'ordine sociale civile, ovvero dell'ordine della cosa pubblica.

Anche se, descrivendo le origini del nostro ordine, si ricalca, in certa misura, la storia della civiltà, questo volume non costituisce un'indagine a vasto raggio sulla cultura; altri hanno svolto tale lavoro. Piuttosto, l'opera mette in evidenza certe istituzioni e certe consuetudini, nonché certe idee e certe credenze, che hanno continuato a nutrire fino a oggi l'ordine della persona e l'ordine della cosa pubblica. Nessuno studio potrebbe essere più pertinente ai nostri attuali malcontenti.*

* L'espressione riprende il titolo dell'opera *Thoughts on the Cause of Present Discontents* (1770) di Edmund Burke, imprescindibile maestro di pensiero e di retorica di Russell Kirk. (*NdC*)

Uno dopo l'altro vengono esaminati il lascito d'ordine ricevuto dagli ebrei; dalla cultura classica dei greci e dei romani; dal mondo medievale e dall'età della Riforma, particolarmente in Gran Bretagna; dalla civiltà turbolenta del XVII secolo; da quella elegante del XVIII; nonché dall'esperienza coloniale americana. Vengono anche discusse sia le credenze sia le istituzioni da cui si è sviluppato l'ordine americano.

Cercando le radici dell'ordine, ci orientiamo verso quattro città: Gerusalemme, Atene, Roma e Londra. L'ordine che gli americani sperimentano oggi a Washington, o a New York, Chicago, Los Angeles deriva dalle esperienze di quelle antiche città. Se le nostre anime sono disordinate, scivoliamo nell'anormalità, ci ritroviamo incapaci di controllare i nostri impulsi. Se la nostra cosa pubblica è disordinata, cadiamo nell'anarchia, tutti con la mano levata contro quella di tutti gli altri. Giacché, come scrisse Richard Hooker nel XVI secolo, «senza ordine non vi è vita nella società pubblica, perché la sua mancanza è la madre della confusione». Quest'ordine salvifico è il prodotto di più di tremila anni di sforzi umani.

Giacché l'«ordine interiore» dell'anima e l'«ordine esteriore» della società sono intimamente collegati, in questo libro vengono discussi entrambi quegli aspetti. Senza un elevato grado d'ordine morale individuale diffuso nella popolazione americana, in questo paese non avrebbe potuto regnare il governo del diritto. Senza un modello politico ordinato, il carattere individuale americano sarebbe sprofondato in un egoismo rovinoso.

L'ordine è il primo bisogno dell'anima. Non è possibile amare ciò che si dovrebbe amare, se non riconoscendo alcuni principi d'ordine mediante i quali si governa se stessi.

L'ordine è il primo bisogno della cosa pubblica. Non è possibile vivere in pace l'uno con l'altro, se non riconoscendo alcuni principi d'ordine mediante i quali si fa giustizia.

La società virtuosa* è contrassegnata da un elevato grado di ordine, di giustizia e di libertà, ma all'ordine spetta il primato: perché la giustizia non può esser fatta rispettare fino a che non

* *Good society* è un'espressione molto frequente nella pubblicistica nordamericana. (*NdC*)

si raggiunge un discreto ordine sociale civile, e la libertà si traduce in violenza senza l'ordine che produce le leggi.

Una volta uno studioso russo mi raccontò come fosse giunto a comprendere, attraverso eventi terribili, che l'ordine precede necessariamente la giustizia e la libertà. Al tempo della Rivoluzione russa era stato menscevico, ossia socialista moderato. Quando i bolscevichi presero il potere a San Pietroburgo, fuggì a Odessa, sul Mar Nero, dove trovò una grande città in preda all'anarchia. Bande di giovani requisivano vetture tranviarie e schiamazzavano in modo selvaggio per il centro, sparando coi fucili sui passanti come al tirassegno. Criminali e fanatici penetravano negli appartamenti, uccidendo per una pagnotta di pane. In quella totale anarchia, giustizia e libertà erano solo parole. «Allora imparai che, prima di poter conoscere la giustizia e la libertà, bisogna possedere l'ordine» disse quell'amico. «Pur avendo odiato molto i comunisti, constatai poi che anche il feroce ordine comunista è meglio della totale assenza di ordine. Sotto il comunismo, molti potrebbero sopravvivere; nessuno ci riuscirebbe nel disordine generale.»

In America, ordine, giustizia e libertà si sono sviluppati insieme e in modo parallelo possono declinare. In ogni generazione vi è qualcuno che, con acredine, sfida l'ordine morale e quello sociale. Quantunque l'odio verso l'ordine costituisca un suicidio, di esso bisogna tener conto: ignora un fatto e quel fatto sarà il tuo padrone. Mezzo secolo fa, cogliendo il diffuso fenomeno della disgregazione dell'ordine individuale e di quello pubblico, William Butler Yeats scrisse di quanto era divenuto il tormento di gran parte del mondo moderno:

> Le cose cadono a pezzi; il centro non tiene;
> l'anarchia pura vaga libera per il mondo,
> la marea torbida di sangue dilaga, e ovunque
> il rito dell'innocenza viene inondato;
> i migliori mancano di qualsiasi convinzione, mentre i peggiori
> traboccano di veemente vigore.*

* La traduzione italiana non è ritmica. L'originale inglese è: «Things fall apart; the centre cannot hold;/ Mere anarchy is loosed upon the world,/ The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere/ The ceremony of innocence is drowned;/ The best lack all conviction, while the worst/ Are full of passionate intensity». (*NdC*)

Durante i cinquant'anni passati, il centro non ha tenuto in molte nazioni. Tuttavia, dopo che la rivoluzione o la guerra hanno demolito un ordine costituito, un popolo, per potere sopravvivere, sente la necessità di cercare di nuovo dei principi d'ordine. Una volta distrutto un vecchio ordine, i rivoluzionari procedono decretando un ordine nuovo, spesso più duro dell'ordine che hanno rovesciato. Il genere umano non può esser governato a lungo con la sola forza.

Nessun ordine è mai stato perfetto ed è bello immaginare di poter creare un ordine nuovo più prossimo al desiderio del nostro cuore. Una volta una matricola universitaria mi disse che oggi non abbiamo alcun bisogno delle credenze e delle istituzioni di ieri, affermando di essere egli stesso in grado di delineare un sistema morale e un modello politico migliori di quelli che abbiamo ereditato. Gli chiesi se sarebbe stato in grado di costruire, che so, un motore a benzina, senza far riferimento a nessuno dei dispositivi meccanici oggi esistenti. Mi rispose di no. Osservai, dunque, che le questioni morali e sociali sono ben più delicate e complesse di un semplice congegno meccanico; e che, se anche il suo nuovo ordine fosse stato chiaramente superiore al vecchio ordine, nessuno lo avrebbe accettato se non lui e qualche suo seguace. Gli uomini, infatti, considerano l'esperienza del genere umano come una testimonianza di validità, tendendo a opporsi a qualsiasi nuova creazione di un loro contemporaneo sprovvisto, in materia, di un'autorità manifestamente superiore alla loro.

Lo studente che ripudiava l'esperienza di una civiltà non era un eccentrico. La nostra epoca assomiglia a quella degli ultimi anni della Repubblica romana, l'età di Marco Tullio Cicerone. Mentre il disordine dilagava intorno a lui, Cicerone esaminò le cause della confusione individuale e pubblica. «Molto prima della nostra epoca» scrisse nel trattato la *Repubblica*, «le consuetudini dei nostri antenati foggiarono uomini mirabili e, a loro volta, quegli uomini eminenti confermarono le usanze e le istituzioni dei loro antenati. La nostra epoca, però, ha ereditato la Repubblica come se essa fosse un bel quadro di età andate, i cui colori stanno già svanendo a causa della notevole antichità; e non solo il nostro tempo ha trascurato di rinfrescare i colori del quadro, ma si è pure mancato di preservarne la forma e i tratti.»

Come Platone prima di lui, Cicerone aveva capito che la problematica dell'ordine è, allo stesso tempo, personale e sociale: gli uomini e la giustizia romani erano decaduti insieme. Anche oggi è così. Questa è una delle ragioni per cui Platone e Cicerone continuano a essere pertinenti alla nostra attuale situazione.

«Rinfrescare i colori del quadro» è lo scopo di questo libro. In questa sede, interessano le esperienze sociali e le idee che in America si fusero a formare un ideale d'ordine interiore ed esteriore che ancora dura. L'esigenza di «pertinenza» diffusa oggi nei *college* e nelle università ha qualche giustificazione, e lo scopo di questo volume è quello d'esser pertinente alle controversie dell'ora presente. Quanti ignorano la storia, dice George Santayana, sono condannati a ripeterla. Si potrebbe aggiungere che quanti trascurano le radici dell'ordine sono costretti, dopo aver vagato nella riarsa desolazione del disordine, a innaffiare quelle radici forsennatamente.

Il genere d'ordine che avranno l'America e il mondo alla fine di questo secolo può dipendere dalla conoscenza di quelle radici. Può trattarsi dell'ordine, ricco e disumanizzato, del *Mondo nuovo* di Aldous Huxley; può trattarsi di uno stato-guarnigione controllato da una spietata ideologia come in *1984* di George Orwell; o può trattarsi d'un ordine rinvigorito e migliorato, benché collegato in modo visibile all'ordine che sorse a Gerusalemme, ad Atene, a Roma e a Londra.

Un ordine di qualità superiore, che protegge la libertà e la giustizia, assicura anche la dignità dell'uomo. Esso ratifica quello che G.K. Chesterton chiamava «la democrazia dei defunti», cioè accetta, accanto ai pareri dei contemporanei, anche i giudizi degli uomini che ci hanno preceduti nel tempo. Quest'ordine di qualità superiore si fonda sull'esperienza concreta degli esseri umani nel corso di molti secoli e sui giudizi degli uomini dotati di capacità intuitiva e di intelligenza che ci hanno preceduti nel tempo.

Nella nostra epoca, diverse ideologie – credi politici fanatici, spesso promossi con la violenza – combattono contro questa qualità superiore di ordine. Ideologia significa, per definizione, servitù a dogmi politici e a idee astratte non fondate sull'esperienza storica. L'ideologia è una religione invertita e l'ideologo è il tipo di persona che lo storico Jacob Burckhardt

chiamava «gran semplificatore». Le ideologie più potenti sono state il comunismo, il fascismo e l'anarchismo. Il richiamo semplicistico degli slogan ideologici continua a minacciare gli ordini sociali del nostro tempo che più sono a misura d'uomo.

L'ordine americano attuale non venne fondato su un'ideologia, non fu costruito artificialmente: piuttosto, *crebbe*. Quest'ordine americano non è immutabile, giacché cambierà, in un aspetto o in un altro, quando le situazioni della vita sociale si modificheranno. Le leggi americane non sono immodificabili come le leggi che Licurgo diede agli spartani. Né gli americani imitano un altro popolo della Grecia antica, gli abitanti della Locride, i cui magistrati mettevano una corda attorno al collo del cittadino che proponeva un mutamento nelle leggi: se il riformatore convinceva il popolo della saggezza della sua proposta, veniva colmato d'onori; ma se non li persuadeva, finiva impiccato. Come affermava Edmund Burke, il cambiamento è lo strumento della nostra conservazione.

Ma perché il mutamento sia un miglioramento, certe cose devono permanere. Gli americani, in genere, serbano rispetto per i loro antichi abiti morali e per le loro antiche forme politiche, perché quegli abiti e quelle forme ne esprimono la concezione dell'ordine. Questo attaccamento a certi permanenti principi d'ordine ha contribuito molto a preservare l'America dai cambiamenti confusi e violenti che affliggono la maggior parte delle moderne nazioni.

Nessun ordine è perfetto e, poiché anche l'uomo è imperfetto, si può presumere che non approderà mai a Utopia. (In verità, se mai ci arrivassimo, rischieremmo di trovarlo un luogo infinitamente noioso.) Certo, l'ordine si può rinsaldare e migliorare se ha sane radici. Ma se le radici sono avvizzite, l'albero è morto e «gli alberi morti non offrono riparo». Continuità e progresso non sono nemici, giacché non vi può essere miglioramento se non sopra solide fondamenta e giacché le fondamenta non possono durare a lungo se non vengono via via rinnovate. Il viaggiatore che attraversa la terra desolata cerca il riparo offerto da un ordine rigoglioso.[2] Scopo di questo libro è quello di dare acqua alle radici al fine di rigenerare l'ordine e migliorare giustizia e libertà. Ciò che, nel 1775, Patrick Henry chiamò «lume dell'esperienza» è la nostra speranza in un ordine rinnovato.

NOTE

[1] SIMONE WEIL, *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties toward Mankind*; trad. ingl. di Arthur Wills, con una prefazione di T.S. Eliot, Beacon Press, Boston 1952, p. 11 (trad. it. *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, con un invito alla lettura di Laura Boella, Leonardo, Milano 1996, p. 22). Cfr. anche S. WEIL, *On Science, Necessity, and the Love of God*, Oxford University Press, New York 1968, pp. 63-64.

[2] Per recenti concetti di «ordine», solo brevemente discussi in questo capitolo introduttivo, cfr. in particolare HANS BARTH, *The Idea of Order: Contribution to a Philosophy of Politics*, trad. ingl. di Ernest W. Hankamer e William M. Newell, D. Reidel, Dordrecht 1960; ed ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1952 (trad. it. *La nuova scienza politica*, con un saggio di Augusto Del Noce su *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, Borla, Leumann [Torino] 1968).

2
La Legge e i profeti

Dal Monte Sinai alla Baia di Massachusetts

La radice principale dell'ordine americano solca in profondità il deserto del Levante; essa cominciò a svilupparsi all'incirca tredici secoli prima della nascita di Gesù di Nazareth. I principi morali che muovono le civiltà d'Europa e d'America, nonché grandissima parte del mondo, ebbero chiara formulazione, per la prima volta, con Mosè, profeta e legislatore.

Gli ebrei, ovvero i figli di Israele, una popolazione nomade delle origini oscure, compirono, a quel tempo, un eccezionale «balzo dell'essere»:* ossia, con una percezione straordinaria, giunsero a rendersi conto della condizione umana come mai era ancora accaduto. Anche prima dell'epoca di Mosè, avevano sperimentato il lavorio morale di un potere invisibile che aveva parlato alla coscienza di Noè e di Abramo. Ma, attraverso Mosè, gli ebrei appresero in modo più chiaro che erano vegliati da un'intelligenza o da uno spirito onnipotente che aveva dato loro la natura morale. Successivamente, nel libro sacro chiamato *Esodo*, i giudei – i discendenti degli israe-

* *Leap in being* è un'espressione che l'autore desume da Eric Voegelin e che Rocco D'Ambrosio (*Ordine, umanità e politica. Saggio su Eric Voegelin*, Cacucci, Bari 1995, p. 33, nota 51; in generale, cfr. pp. 33-48) lascia intradotta. D'Ambrosio spiega che «si tratta di una conversione storica, di un "evento epocale", meglio, di un vero e proprio "salto" che si verifica nel momento in cui si scopre l'essere trascendente come fonte dell'ordine della persona umana e della società» (p. 34). (*NdC*)

liti – avrebbero messo per iscritto la rivelazione che Mosè aveva ricevuto da Jahvè, l'invisibile Signore di tutto.

Rivelazione indica lo svelarsi di verità che gli uomini non possono aver ottenuto dalla semplice esperienza terrena. Si tratta di una trasmissione di conoscenza proveniente da qualche fonte che trascende l'ordinaria percezione umana. Mosè comunicò agli israeliti che non esisteva che un solo Dio, Jahvè; che Dio aveva stretto un'alleanza o un patto con il Suo popolo; e che Egli aveva stabilito delle leggi in base alle quali essi dovevano vivere. Da quella rivelazione si sono sviluppate l'etica e le istituzioni sociali moderne, e molte altre cose ancora.

Esodo significa uscita: gli israeliti stavano uscendo dall'Egitto alla volta della Palestina. Stavano uscendo anche dal vecchio ordine morale degli imperi cosmologici – dalle capricciose divinità e dagli arbitrari re-sacerdoti di quel vecchio ordine – alla volta di un nuovo ordine morale, una fede che sarebbe stata successivamente chiamata ebraismo. Ancora più tardi quest'ordine morale rivelato sul Sinai sarebbe diventato il fondamento dell'ordine morale chiamato cristianesimo.

Circa ventinove secoli dopo che Mosè ebbe udito la voce proveniente dal roveto ardente, un più ristretto gruppo di nomadi si sarebbe imbarcato in un altro esodo, più ampio nel tragitto, ma più veloce nel tempo rispetto all'esodo degli israeliti. Il popolo di questo esodo successivo era costituito dai puritani che navigarono alla volta del Nuovo Mondo; il loro capo più abile fu John Winthrop. Nell'anno 1630, sul ponte della nave *Arbella*, a metà strada fra Inghilterra e Cape Cod, Winthrop pronunciava un sermone laico per ricordare ai compagni di viaggio l'alleanza che avevano stretto con il Dio d'Israele.

«Dobbiamo compiacerci l'un l'altro, far nostri gli altrui stati d'animo, rallegrarci insieme, piangere insieme, lavorare e soffrire insieme» disse Winthrop, «avendo sempre dinanzi agli occhi la nostra missione e la nostra comunione nell'opera, la nostra comunione in quanto membra dello stesso corpo. Così, se l'unità di spirito verrà mantenuta nel vincolo della pace, il Signore sarà il nostro Dio e la gioia abiterà fra di noi, quale Suo popolo, ed Egli ci benedirà per tutte le nostre azioni, così che vedremo molto più della Sua sapienza, del

Suo potere, della Sua bontà e della Sua verità di quanto ci sia stato precedentemente annunciato.

«Capiremo che il Dio d'Israele è fra noi, quando dieci di noi saranno capaci di resistere a mille dei nostri nemici e quando Egli ci darà approvazione e gloria tali che gli uomini diranno della colonia successiva: "il Signore la renda come quella della Nuova Inghilterra". Giacché dobbiamo considerare che saremo come una città sopra una collina, gli occhi di tutti puntati su di noi. Così che se tratteremo slealmente il nostro Dio in quest'opera che abbiamo intrapreso, e dunque lo indurremo a levarci il Suo aiuto attuale, diverremo favola e zimbello in ogni angolo del mondo; faremo aprire le bocche dei nemici che parleranno male delle vie di Dio e di tutti i discepoli per amore di Dio; faremo arrossire di vergogna i volti di molti degni servitori di Dio, facendo sì che le loro preghiere si trasformino in maledizioni lanciate sopra di noi, finché non ci saremo consumati nella buona terra verso la quale stiamo andando.»[1]

Queste parole di Winthrop sono nello spirito di ciò che gli ebrei chiamarono *Torah*, la Legge. Gli israeliti infransero i comandamenti morali rivelati a Mosè sul Monte Sinai quasi nel momento stesso in cui venivano resi noti; i principi d'ordine riaffermati da Winthrop vennero violati dai coloni della Nuova Inghilterra non molto tempo dopo lo sbarco nel Massachusetts. Tuttavia, gli uomini degli antichi Israele e Giuda non avrebbero potuto vivere in comunità se non avessero conosciuto quell'ordine morale. E così è per la popolazione dell'America moderna e delle terre che ereditano la concezione morale dell'ebraismo o del cristianesimo.

Anche le comunità umane più semplici non possono durare senza qualche forma di legge coscientemente conservata e messa in pratica. Le formiche e le api possono cooperare per istinto, ma gli uomini debbono avere la rivelazione e la ragione. Ciò che chiamiamo «legge biblica» non costituì il primo codice di giustizia. Molto prima che Mosè e suo fratello Aronne conducessero gli ebrei fuori dall'Egitto, fra i babilonesi, i sumeri, gli accadi, gli assiri e gli ittiti erano stati promulgati dei codici di leggi. Tuttavia, è la Legge resa nota attraverso Mosè quella che è sopravvissuta e che ancora opera nella società in cui viviamo.

Gli israeliti dell'esodo erano un popolo privo di scrittura, nomadi che non lasciarono testimonianze archeologiche dietro di sé; erano molto meno civilizzati di certi altri popoli di quell'epoca; anzi, non avendo avuto alcuna città, non è possibile definirli, in senso proprio, civilizzati. Possiamo conoscere Mosè e il suo popolo solo attraverso il *Pentateuco*, i primi cinque libri di quello che i cristiani chiamano Vecchio Testamento. Il Mosè di quella storia sacra era un «capo carismatico», cioè un uomo di speciali talenti spirituali che percepì ed espresse verità fino ad allora forse intraviste solo indistintamente.

Agli albori di tutte le religioni si possono scorgere figure come quella di Mosè: il «veggente», che vede quanto è nascosto agli altri e comunica tale verità ai propri seguaci, insegnando loro come ordinare le proprie esistenze e come vivere insieme in comunità. Gli altri credi del mondo antico sono ora polvere e cenere, ma il Decalogo di Mosè e la concezione dell'esistenza umana soggetta a Dio, che Mosè comunicò al popolo, rimangono energia viva e sorgente di ordine.

Tutti gli aspetti di una civiltà scaturiscono dalla religione del popolo: la politica, l'economica, le arti, le scienze, perfino i semplici mestieri sono prodotti derivati dall'intuizione religiosa e dal culto. Giacché, fino a quando gli esseri umani non vengono uniti da una fede comune e non condividono certi principi morali, si depredano a vicenda. Una comunità si forma nella comune pratica del culto. Al cuore d'ogni cultura vi è un corpo etico, ossia delle distinzioni fra bene e male; e, almeno all'inizio, quelle distinzioni sono fondate sull'autorità della religione rivelata. Finché un popolo non è giunto a condividere una fede religiosa, non è in grado di cooperare in modo soddisfacente, né di dare un senso al mondo nel quale si trova. Dunque nessun ordine (neppure quello ideologico degli stati assoluti moderni che professano l'ateismo) sarebbe potuto sorgere senza scaturire dalla fede universale in verità percepite dall'immaginazione morale.*

* L'espressione *moral imagination* trae origine dalle *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* (1790) di Edmund Burke. Ricorre assai spesso negli scritti di Russell Kirk, che così la definisce: «l'immaginazione morale è ... la capacità umana di percepire la virtù etica conforme al diritto nell'apparente

Quest'origine religiosa dell'ordine individuale e di quello pubblico è stata nuovamente descritta, nel XX secolo, da storici come Christopher Dawson, Eric Voegelin e Arnold Toynbee. La prima forma di organizzazione sociale, oltre ai semplici gruppi familiari, è l'attività cultuale, che cerca di comunicare con le potenze soprannaturali.

Gli animali sopravvivono per istinto, ma gli esseri autenticamente umani non possono. Essendo dotati di ragione, anche gli uomini primitivi si pongono degli interrogativi. Si trovano, come accadde agli israeliti nel deserto del Sinai, in una condizione di pericolo, di sofferenza e d'ignoranza. Probabilmente guidati da qualcuno dalle intuizioni straordinarie, si radunano per cercare le risposte ai loro interrogativi. Così sorge il culto, ossia l'associazione religiosa. Gli uomini, attraverso l'attività cultuale, cercano di ottenere protezione, conoscenza e sapere da una potenza più che umana. Senza una trasmissione di questo tipo, non sono in grado di sopravvivere sul piano umano e, forse, neppure su quello animale.

Questa verità può essere più facilmente compresa nell'inquieto XX secolo che nel XIX. Nella tribolazione gli uomini capiscono d'essere deboli e imperfetti se cercano di sopravvivere da soli. Riconoscono i propri fallimenti, ossia ciò che gli ebrei chiamavano iniquità.

«Il mito ottocentesco del progresso inevitabile e perpetuo è stato demolito dall'impatto delle guerre mondiali, che hanno dimostrato come l'uomo autonomo non sia in grado di risolvere i vasti problemi del conflitto razziale e culturale, del benessere economico e dell'ordine politico» scrive R.B.Y. Scott. «A causa della riluttanza ad accordare solidarietà ai

confusione della molteplicità degli eventi ... Si tratta della straordinaria facoltà – inspiegabile se si presume che gli uomini abbiano solamente una natura animale – di discernere la grandezza, la giustizia e l'ordine, oltre gli ostacoli dei desideri e degli interessi individuali». Inoltre, «ci mostra ciò che dovremmo essere» (*Enemies of the Permanent Things: Observations of Abnormity in Literature and Politics*, cit., p. 119). Cfr. EDMUND BURKE, *The Moral Imagination*, in R. KIRK (a cura di), *The Portable Conservative Reader*, Viking Penguin, New York 1996², pp. 20-25; e R. KIRK, *The Perversity of Recent Fiction: Reflections on the Moral Imagination*, in *Reclaiming a Patrimony*, The Heritage Foundation, Washington 1982, pp. 45-58. (*NdC*)

propri simili, egli viene sopraffatto dai suoi stessi meccanismi e dagli scatenamenti sociali. Oggi, nel mondo, i castighi di Dio sono evidenti. È arrivato il momento che gli uomini comprendano che si tratta di giusti castighi per il peccato umano e che a tali inevitabili conseguenze si arriva quando si sconfessa la propria responsabilità morale e, scrollandosi della responsabilità verso il prossimo, si abiura così la propria stessa natura.»[2]

Per gli israeliti dell'esodo fu così. I loro problemi riguardanti l'ordine personale e quello sociale, al fondo, erano simili ai problemi con cui ci si confronta oggi. Quanti esseri umani convivono con le proprie debolezze e i propri rovinosi impulsi? Possono rivolgersi a una fonte di bontà e di sapienza che oltrepassi i semplici talenti umani? La rivelazione trasmessa a Mosè rispose a desideri umani vivi e permanenti. Cosa sta a fare l'uomo in questo duro mondo; l'uomo, con le sue vaghe aspirazioni e con la sua capacità di riflettere? Come può una comunità vivere insieme nell'ordine e nella pace? Attraverso Mosè giunse una risposta a questi interrogativi impliciti e quella risposta continua a essere valida nel XX secolo dopo Cristo.

Il Mosè del *Pentateuco* era un uomo che conosceva i massimi gradi della civiltà egiziana ed era dunque meglio preparato dei nomadi che guidò a confrontarsi con le incertezze riguardanti l'ordine individuale e quello pubblico. Eppure, la visione dell'ordine che egli descrisse andava oltre l'ordine esistente a quel tempo in Egitto. Questa è la ragione per cui tale visione è durata fino ai nostri giorni.

Mentre gli israeliti fuggiaschi lottavano per sopravvivere nello spettrale deserto del Sinai, fra Egitto e Palestina, Mosè salì sul monte Sinai, desolato oggi come allora, se si eccettua il fatto che ora vi si trova un antico monastero cristiano. Quasi in nessun luogo la natura fisica sembra più ostile agli uomini che nel Sinai, benché gli eserciti di Israele e d'Egitto abbiano combattuto per quel deserto in anni recenti. Tuttavia, sul monte un roveto o un arbusto prese fuoco e una voce disse alla coscienza di Mosè: «Io sono colui che sono». A Mosè, un essere umano mortale, parlò una Potenza senza tempo. Il Creatore si fece conoscere alle Sue creature rivelando i Suoi disegni per loro.

Quello che Mosè sperimentò ed espresse andava ben oltre la nostra «intuizione» o «visione». La percezione di Mosè fu trascendente: Mosè percepì la natura dell'essere tramite qualcosa che travalica i limiti della razionalità umana e dell'esperienza individuale. A lui fu consentito di esprimere delle verità sulla condizione umana che non avrebbe potuto attingere né dal suo ambiente né dall'esperienza collettiva degli israeliti. Trascendere i cinque sensi umani e la memoria, comunione con una fonte di sapienza più che umana: ecco cosa s'intende per «rivelazione».

Mosè – fin dove le parole poterono esprimere questa soverchiante esperienza della trascendenza – fece conoscere agli israeliti l'esistenza dell'Altro, della Presenza divina, dell'essere supremo che si era rivelato sul Monte Sinai: ovvero, l'esistenza di Colui che chiamarono Jahvè. Mosè disse al popolo che Jahvè è il Signore di tutto il creato; Egli è Dio e non esistono altri dei. (Tre secoli prima della nascita di Cristo, gli ebrei avrebbero cessato perfino di pronunciare la parola «Jahvè», per tema di sembrare blasfemi, sostituendola con altri appellativi del Signore.) Scendendo dalla propria comunione solitaria con l'Eterno sul Monte Sinai, Mosè diede i comandamenti di Jahvè ai figli d'Israele. Disse loro come ordinare le proprie vite e come dimorare insieme in comunità: comunicò cioè i principi dell'ordine personale e di quello sociale. Lo Spirito aveva parlato esternamente all'esperienza umana.

Se non conosciamo qualcosa delle credenze e delle esperienze del popolo ebraico, lontano nello spazio e nel tempo, non possiamo comprendere adeguatamente l'ordine e il disordine dell'America odierna, o quello di qualunque altro luogo del mondo. Secondo le parole di T.S. Eliot «i defunti comunicano con lingue di fuoco al di là del linguaggio dei vivi». Attraverso Mosè, scomparso ormai da tanto tempo, l'esistenza umana acquistò senso. L'ordine morale moderno, almeno in quello che viene chiamato Occidente, risale al roveto ardente del Sinai.

Le istituzioni *politiche* americane devono poco, direttamente, all'esempio e all'esperienza degli israeliti o degli ebrei. I puritani della Baia di Massachusetts tentarono, è vero, di fondare uno «stato biblico», ma quell'esperimento, nella sua

forma estrema, durò solo tre anni e, anche modificato nell'aspetto, poté esistere solo per due generazioni. Ciononostante, l'ordine *morale* americano non sarebbe affatto nato se non fosse stato per il retaggio lasciato da Israele.

In tutti gli scritti politici di John Adams, che attingono in profondità all'esperienza politica greca e romana, non si considerano affatto gli stati d'Israele e di Giuda. Non che Adams, discendente dei puritani, ignorasse il patrimonio degli ebrei: piuttosto, comprese che l'esperienza *politica* di Israele e di Giuda era irrilevante per la particolare situazione americana. «Insisterò sul fatto che, per civilizzare gli uomini, gli ebrei hanno fatto più di qualunque altra nazione» scrisse nel 1809. «Se fossi ateo e credessi nel cieco fato eterno, penserei che il fato ha stabilito che gli ebrei fossero lo strumento indispensabile per civilizzare le nazioni. Se fossi un ateo di altra obbedienza, di quanti cioè credono o fingono di credere che tutto sia stabilito dal caso, direi che il caso ha stabilito che gli ebrei preservassero e diffondessero in tutto il genere umano la dottrina riguardante un sovrano dell'universo supremo, intelligente, sapiente e onnipotente, che ritengo essere il grande principio sostanziale di tutta la morale e, di conseguenza, di tutta la civiltà.»[3]

Come Adams aveva capito, sono i profeti d'Israele e di Giuda, non i re, che ci insegnano il significato dell'ordine. Israele e Giuda furono degli staterelli non molto diversi, nella struttura politica, da altri staterelli dell'Oriente antico; in quanto stati, vennero schiacciati dalla potenza dei vasti imperi che li avevano minacciati sin dall'inizio. Non è Gerusalemme capitale politica che ha significato; è Gerusalemme – più volte distrutta e spopolata, ma sempre risorgente dalle ceneri – in quanto Sion, la dimora del nome di Dio, che giganteggia. Al fine, però, di considerare l'esperienza spirituale degli ebrei e dei giudei secondo una prospettiva adeguata, è bene prima passare brevemente in rassegna la storia politica del regno che ebbe Gerusalemme per capitale.

Gerusalemme: la disfatta e il trionfo

Per quasi due secoli dopo che Mosè ebbe guidato gli israeliti alle soglie della terra promessa di Canaan, le tribù ebraiche

furono impegnate a occupare la Palestina, a volte penetrando in modo pacifico, a volte conquistando. Al culmine della loro potenza territoriale, Israele e Giuda insieme avrebbero occupato un'area poco più grande del Belgio moderno. Unite in una debole confederazione, le tribù erano guidate dai giudici, ovvero da capi carismatici, il cui dovere era quello di ripristinare la rettitudine; questi giudici ereditarono la missione di Mosè.

Intorno all'anno 1030 a.C. gli israeliti si diedero un re, in modo da poter meglio resistere alla potenza militare dei loro nemici. I re d'Israele e di Giuda, diversamente dai sovrani degli imperi orientali dell'epoca, non pretendevano di essere divini: tutt'al più dicevano che il Signore li sosteneva. Saul, il primo re, cadde in rovina e fu sostituito dal giovane rivale Davide. Alla testa di una banda di mercenari, Davide s'impadronì dell'antica città gebusita* di Gerusalemme e lì fondò sia il tempio religioso degli israeliti, sia la loro capitale politica. («Sion» indicava originariamente la collina sulla quale Davide innalzò il santuario di Jahvè e costruì un palazzo.) Un regno unitario d'Israele esistette solamente durante i regni di Davide e di suo figlio Salomone; dopo l'anno 926, la monarchia fu divisa in un regno settentrionale e in uno meridionale: Israele (la Samaria) e Giuda.

Il regno d'Israele, con capitale Samaria, era grande cinque volte il rivale meridionale e comprendeva dieci delle dodici tribù ebraiche. Ma, dopo due secoli, fu schiacciato dagli assiri e le «dieci tribù perdute», ridotte in schiavitù, svanirono per sempre nel cuore dell'impero assiro. Invece il piccolo Giuda sopravvisse fino all'anno 587 (o, in condizione incerta, appena oltre) e, alla fine, tramontò di fronte alla potenza dei caldei di Babilonia; anche il popolo di Giuda, o la maggior parte di esso, fu deportato in schiavitù.

Nell'anno 538 a.C. fu permesso a quanto restava dei giudei (come vengono chiamati i discendenti degli israeliti dopo la cattività babilonese) di ritornare a Gerusalemme; lì, circa nel 520, essi ricostruirono il tempio, cioè il santuario di Jahvè. Popolo militarmente debole e spesso impoverito, governato per

* *1 Cr* 11,4. (*NdC*)

secoli da sommi sacerdoti e poi da re o da principi in parte ellenizzati, i giudei del ritorno furono dominati in successione dai persiani, dai greci, dagli imperi ellenistici di Siria e d'Egitto, e dai romani. Con questi padroni stranieri gli ebrei godettero di un certo grado d'autonomia fino a quando i romani non schiacciarono la rivolta degli zeloti, nell'anno 70 d.C. Allora gli ebrei vennero nuovamente espulsi dalla città santa e dispersi ai quattro angoli del mondo civile; in Palestina non sarebbe rinato uno stato governato da una popolazione di stirpe ebraica fino quasi alla metà del XX secolo.

È una lunga, sinistra storia di guerre civili, oppressioni straniere, distruzioni e massacri. Se i sudditi delle monarchie d'Israele e di Giuda, nonché quelli dei successivi stati ebraici, conobbero un poco più di libertà e di giustizia rispetto agli abitanti degli stati confinanti, ciò fu in parte dovuto al fatto che i loro sovrani erano troppo deboli e troppo vessati dai nemici alle frontiere per governare con autorità assoluta.

Ciò che soprattutto distingueva gli israeliti, e i giudei loro successori, dall'ordine politico dei dispotismi da cui erano circondati fu l'esistenza di un parziale controllo posto sull'autorità civile. Questo perché, prima della cattività babilonese, i grandi profeti avevano contenuto le ambizioni dei re e perché, durante gli imperi ellenistico e romano, il popolo fu protetto dal sinedrio, ovvero dalla corte di giustizia composta dagli anziani della comunità religiosa. Eppure, nessuno scrive del «genio politico degli ebrei» nel modo in cui gli storici decantano i contributi greci e romani all'ordine temporale.

Si potrebbe quasi definire gli israeliti un popolo non politico: essi non svilupparono alcuna dottrina politica di tipo laico, né alcuna istituzione politica concreta e duratura su scala nazionale, ma le loro comunità locali, i loro clan e le loro città sopravvissero alla monarchia e (fino alla diaspora, ovvero allo sradicamento degli ebrei) alle dominazioni straniere. L'unico loro chiaro principio politico era una dottrina religiosa. Jahvè è Re, dichiaravano, e le vere leggi sono le leggi di Jahvè. Giudici, re e sommi sacerdoti – i poteri di questa terra – sono, al massimo, solo dei surrogati di Jahvè, cui Egli concede di governare o, a volte, resi strumento della Sua collera. «I governanti umani di questo popolo vengono scelti, accettati o tollerati da Dio» afferma Roland de Vaux, «ma riman-

gono a Lui subordinati e vengono giudicati a seconda del loro grado di fedeltà all'alleanza indissolubile fra Jahvè e il suo popolo. Lo Stato, che in pratica significa la monarchia, è, per il loro modo di vedere le cose, semplicemente un elemento accessorio; di fatto, Israele visse senza di esso per la maggior parte della sua storia.»[4]

Questo, dunque, è il grande contributo d'Israele all'ordine sociale moderno: l'aver compreso che ogni legge autentica proviene da Dio e che Dio è la fonte dell'ordine e della giustizia. Ma delle istituzioni politiche concrete d'Israele o di Giuda, o di quelle dei principati ebraici posteriori, non rimane nulla.

Che i puritani della Nuova Inghilterra non riuscissero a costituire uno stato biblico moderno sul modello veterotestamentario non desta meraviglia, giacché quello stato ideale di giustizia e di carità non è mai realmente esistito né in Israele, né in Giuda; e nell'America del '600, una terra e un'epoca profondamente differenti, non era possibile imitare con successo la «teocrazia» ebraica successiva all'esilio babilonese. La democrazia attuale d'Israele, con i suoi partiti laici e la sua struttura parlamentare occidentale, non presenta alcuna somiglianza né con il regno, né con la teocrazia successiva all'esilio. Anche se Israele e Giuda non fossero stati sopraffatti da Ninive e da Babilonia, l'ordine temporale di quei piccoli regni non avrebbe avuto forza sufficiente per durare a lungo senza modificarsi completamente.

Tuttavia, seppur disperso e perseguitato, il popolo ebraico è sopravvissuto. Mentre tutte le altre civiltà e gli altri credi del mondo antico sono scomparsi, la fede e la cultura ebraiche sono durate fino ai nostri giorni, permeando le società di molti paesi e tornando ad affermare la propria forza. Analogamente, mentre furono completamente distrutte Ninive, Babilonia, Memphis, Susa, Antiochia e altre potenti capitali imperiali del mondo antico, la città santa di Gerusalemme non morì. Anche se gli edifici di Gerusalemme erano stati rasi al suolo, le mura della città abbattute e la sua popolazione passata a fil di spada, sotto i bizantini, gli arabi, i crociati e i turchi, gli ebrei avrebbero trovato il modo per ritornare al santuario di Sion, per dolersi presso il Muro del Pianto – che si

diceva fosse un frammento dell'antico Tempio – e rifondare una comunità su quelle sacre colline imbevute di sangue.

Sin dalla fondazione, la città collinare di Gerusalemme era stata una fortezza. Pressoché impossibile da prender d'assalto se non da settentrione, e più volte rafforzata da opere militari, questa città, secolo dopo secolo, avrebbe sostenuto gli assedi, cadendo dopo aver disperatamente resistito contro una disparità schiacciante di nemici, ma venendo sempre restaurata dopo qualche tempo. La natura del luogo risultava vantaggiosa solo alla fortezza: infatti la città non era situata sulle principali rotte commerciali antiche, l'acqua era scarsa e la campagna circostante sterile; la città non aveva industrie e il suo commercio era quello che poteva venire a un luogo di pellegrinaggio e a una capitale politica minore.

Malgrado tutto ciò, questo luogo improbabile divenne la terra più santa per tre grandi religioni, così che la città sull'altopiano, pressoché circondata dai deserti, richiamava magneticamente indietro i suoi abitanti dopo ogni distruzione, mentre la potente Babilonia giaceva ricoperta di sabbie e le vecchie capitali d'Egitto cedevano il passo alla greca Alessandria. I profeti inveirono contro Gerusalemme per la sua malvagità e la durezza del suo cuore, ma la città veniva condannata con tanta ferocia solamente perché era amata con altrettanta passione.

Dove una volta si trovava il Tempio costruito da Salomone, oggi sorge la Cupola della Roccia, ovvero la moschea di Omar, eretta dai musulmani nel 688 d.C. Il Tempio – la cui camera più sacra era il Santo dei Santi – costituiva il motivo del potere simbolico che Gerusalemme esercitava su tutti gli ebrei; i palazzi di re Davide e dei suoi successori erano nulla a fianco del Tempio. Gerusalemme, dicevano i profeti e i sacerdoti, era il trono e la dimora di Jahvè: tutte le nazioni della terra sarebbero venute ad adorarvi l'unico vero Dio. E così accadde.

Da Gerusalemme, dicevano i profeti, sgorga il fiume della vita. È la città eterna: la salvezza s'irradia da Gerusalemme, poiché qui Dio incontra l'uomo. Oltre i confini del tempo, essa diventerà la città della perfezione morale e della gioia. Lungo i secoli e le epoche, la Gerusalemme materiale fu abbastanza squallida, ma la Gerusalemme della profezia – la

Gerusalemme simbolica, Sion la santa – è la città della sapienza divina, dove l'uomo viene liberato dal peccato.

Così fu anche per l'ordine politico degli israeliti e degli antichi ebrei: al meglio di sé era imperfetto e, se soppesato, veniva trovato lacunoso. Ma l'ordine morale d'Israele, santuario dell'anima, ha trasceso il tempo e le contingenze, e dimora nel mondo moderno. La Bibbia è la cronaca dello sviluppo di quell'ordine morale.* Sebbene l'America non sia affatto uno stato biblico, non è possibile comprendere, in modo accettabile, il tessuto dell'ordine americano senza una certa conoscenza della Bibbia. Il significato del Vecchio Testamento, che a molte persone del XX secolo deve sembrare un confuso e disorientante racconto di tempi remoti e di guerre dimenticate, costituisce, quindi, il tema della prossima sezione di questo capitolo.

Il Dio di giustizia

Vi è un solo Dio; ed Egli è giusto. È questa l'essenza del lascito d'Israele. Dirlo può essere un luogo comune, ma la caratteristica più importante dei luoghi comuni è di essere veri, il che costituisce la ragione per cui sono divenuti luoghi comuni.

Questa fondamentale concezione del Dio giusto si manifestò in modo evidente attraverso Mosè, ma era nota prima che la voce parlasse sul Sinai e nel *Libro di Giobbe* quella verità viene analizzata nella sua forma più drammatica.

Sembra che la storia di Giobbe, nella forma del Vecchio Testamento, sia stata messa per iscritto dagli ebrei durante la cattività babilonese, all'incirca al tempo del secondo Isaia. Tuttavia, la sua origine è molto più antica e risale a più di duemila anni prima della nascita di Gesù: nel *Libro di Giobbe* non si trova menzione degli israeliti. Che dobbiamo pensare dei modi di Dio nei confronti dell'uomo? Quella domanda venne posta molti secoli prima che gli israeliti uscissero dall'Egitto e che una voce in mezzo al turbine vi desse risposta.

Dio permette a Satana di mettere alla prova la fede di un uomo buono, Giobbe, una specie di sceicco del deserto. Privato da Satana, il maligno, dei figli e dei beni, Giobbe siede come un lebbroso sopra un cumulo di cenere, afflitto da una malattia disgustosa. Egli diviene quello che gli arabi chiamano *sidi bu zibbula*, un vecchio padre del cumulo di cenere, cioè esiliato e disprezzato. Sua moglie gli dice di maledire Dio e morire. In verità, egli vuole morire, ma non ripudierà il Signore.

Giobbe è stato un uomo giusto: non ha desiderato le vergini; non ha acquisito ricchezza ingiustamente; non ha commesso adulterio; non ha maltrattato i suoi schiavi; non ha rifiutato la carità ai poveri, alle vedove e agli orfani; non ha adorato dèi bizzarri; non si è rallegrato delle sventure dei nemici; non ha respinto in strada gli stranieri; e non ha neppure abusato della sua terra e dei suoi fittavoli. Eppure, Dio ha decretato, o permesso, che Giobbe soffrisse oltre la sopportazione. Perché?

A Giobbe seduto fra le ceneri giungono i «consolatori» – degli amici che conoscono solo la lettera della legge – con le loro interpretazioni compiaciute e ristrette delle vie di Dio. Giobbe ha offeso Dio, oppure non si sottomette umilmente alla sua giustizia, dicono al sofferente. È come se Giobbe fosse sottoposto a giudizio: non è in grado di trovare un mediatore nei confronti di Dio, o addirittura di chiamare Dio a testimone?

Poi, a confusione dei consolatori, Dio parla da un turbine di polvere e rivela che Giobbe è stato più giusto dei consolatori; tuttavia, anche Giobbe ha commesso un torto. Il Signore della creazione ricorda a Giobbe che le vie divine stanno oltre la comprensione umana e che egli, Giobbe, cercando di comprendere la volontà di Dio, è caduto nella presunzione. Il tormentato Giobbe si sottomette umilmente a questa rivelazione: non sta all'uomo giudicare Dio, come se Dio e uomo

* Per definizione, il Vecchio Testamento è una raccolta di testi sacri in lingua ebraica che gli scribi giudaici dichiararono scritti per ispirazione divina. «Testamento» significa «alleanza» o «patto» stabilito con Dio. La Bibbia come la conosciamo fu probabilmente suddivisa e sistemata da Stephen Langton, dell'università di Parigi, attorno all'anno 1228 d.C. I tentativi per renderla più semplice da leggere mediante ampie cancellazioni e risistemazioni hanno spesso riflesso le preferenze e i pregiudizi dei curatori. Thomas Jefferson compì un tentativo del genere, separando i detti di Gesù dai Vangeli; ma ciò che ne derivò fu soprattutto un calcolato rafforzamento del deismo dello stesso Jefferson. (*NdA*)

fossero dei contendenti. Con questa sottomissione la fede di Giobbe si perfeziona e, alla fine, gli viene restituito il doppio di quanto aveva prima della perdita.

Questa fede nella giustizia ultima di Dio – un'intuizione autentica che venne tramandata ai figli d'Israele dall'alba della coscienza – distinse gli ebrei dagli altri popoli del mondo antico. Gli dèi dei vicini di Israele erano tanti e avevano poco a che fare con la giustizia. I «Baal» di Siria e di Mesopotamia erano dèi locali che a volte venivano propiziati con sacrifici umani; si trattava di divinità arbitrarie, prive di qualsiasi amicizia per gli esseri umani; per loro, non si rivendicava affatto una sovranità universale. Gli dei d'Assiria, di Fenicia e di altre nazioni erano insaziabili e terribili. Gli dei d'Egitto erano tanto bizzarri da giungere alla demenza. Gli dèi dei greci erano mere forze della natura personificate, dei quali nessun uomo penserebbe di imitare passioni e capricci. Eccettuata la Grecia, le altre nazioni definivano i loro governanti esseri divini. Per Israele, al contrario, il re era al massimo il reggente di Jahvè: gli israeliti ebbero i sacerdoti e i re, ma nessun re-sacerdote.

I figli d'Israele aborrivano queste religioni straniere, con i riti disgustosi, le prostitute nei templi e l'indifferenza verso la giustizia. Diversamente da questi falsi dei, Jahvè non era una mera forza della natura, né il semplice protettore di un clan. La Sua relazione con Israele fu *etica* fin dal tempo in cui parlò dal roveto ardente. Egli era il Dio dell'Alleanza: ovvero, di un patto eterno fra Sé e il popolo che aveva prescelto, di un accordo che ogni adorante rinnovava a ogni formale sacrificio a Jahvè. Sebbene fosse stato fatto a immagine di Dio, all'uomo fu proibito creare con la fusione qualsiasi immagine divina, per tema che Israele finisse per adorare degli idoli piuttosto che la realtà di Dio. Quando i soldati romani, nell'ora della rovina definitiva dello stato ebraico, irruppero nel Tempio e lacerarono il velo del santuario più interno, rimasero attoniti non trovandovi alcuna immagine. Solo Israele sapeva che nessun uomo poteva guardare il volto del Creatore.

Dal XVIII secolo in poi, scrittori animati dall'umanitarismo hanno affermato che Jahvè, il Dio d'Israele, era senza pietà. Ma sostenere ciò significa ignorare le divinità bizzarre di quelle epoche. Jahvè fu infinitamente benevolo verso chi

viveva secondo le Sue leggi; attraverso i profeti, Israele, col tempo, imparò che Dio non era solamente il signore della giustizia, ma anche una divinità che amava il suo popolo e che da questo doveva essere riamato. Degli dei pagani non si poteva dire nulla di simile: nessun adoratore di Astarte, o di Moloch, o di Ashur, o perfino di Zeus pensava che la propria divinità fosse l'autore della legge data all'uomo, né immaginava che si potesse amare una forza divina terribile e imprevedibile. Considerate le epoche, Jahvè era benevolo accanto ai falsi dei.

Solamente Jahvè aveva stretto con l'uomo un'alleanza, ossia un vincolo solenne fra il superiore e l'inferiore che veniva rivelato a uomini scelti dal Signore. Di quest'Alleanza, a Noè fu trasmessa una certa conoscenza; ad Abramo, una comprensione ulteriore; e a Mosè, un'ampia rivelazione. Il Dio che aveva deciso l'Alleanza era un Dio che aveva reso note, fra gli uomini, le vie della giustizia. Almeno potenzialmente, il mondo che Dio aveva creato era un mondo d'ordine, ordine che veniva infranto dall'iniquità intenzionale dell'uomo, a partire dalla disobbedienza di Adamo ed Eva nel giardino: «Perché l'immaginazione del cuore umano è malvagia fin dalla sua giovinezza»* dichiara il Signore nel libro della *Genesi*.

Nella prima riga del *New England Primer* (il Sillabario della Nuova Inghilterra) dei puritani, il primo libro stampato nell'America settentrionale, si legge: «In Adamo, peccammo tutti»; una dottrina che fa parte del lascito che la Nuova Inghilterra ebbe da Israele. Dall'ebraismo, quella che viene chiamata «dottrina del peccato originale» confluì nel cristia-

* Qui e nella maggior parte dei casi la fonte è la *King James Bible*, la più antica ancora in uso. La recente *Bibbia di Gerusalemme* esprime *Genesi* 8,21 così: «Non maledirò più il suolo a causa dell'uomo, perché l'istinto del cuore umano è incline al male fin dalla adolescenza». Sulla traduzione delle Scritture, cfr. WARD ALLEN (a cura di), *Translating for King James*, Vanderbilt University Press, Nashville 1969; e DEWEY M. BEEGLE, *God's Word in English*, Harper, New York 1960. (*NdA*) (Nota nei paesi anglosassoni anche come *Authorized Version*, la *King James Bible* – con riferimento a Giacomo I Stuart, il sovrano angloscozzese che la promulgò nel 1611 – in America è indicata come *King James Version*. Per la traduzione, qui e altrove, si è fatto riferimento all'edizione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana. *NdC*)

nesimo e, col tempo, divenne un principio fondamentale per i coloni cristiani della prima America.

Per gli israeliti l'uomo era caduto: ovvero, si era ribellato a ciò che Dio voleva che egli fosse. La narrazione del giardino dell'Eden era una rappresentazione della caduta. Sebbene sia possibile rintracciare vagamente in altre religioni del vicino Oriente simili concezioni del peccato dell'uomo e del suo distacco dalla propria natura superiore, quel convincimento ebbe un posto dominante solo nella fede d'Israele. Per Israele, il «peccato» fu essenzialmente ribellione: contro Dio con l'infrazione dell'Alleanza, contro l'ordine morale e sociale con il mancato adempimento dei propri doveri. Il popolo d'Israele imparò che la violenza e l'inganno sono insiti nella natura umana decaduta e che possono essere frenati solamente dall'obbedienza all'autorità divina. La loro violenta storia lo confermava: il racconto della caduta dell'uomo nel peccato veniva rinnovato a ogni generazione. Fu il peccato che mise gli uomini d'Israele e di Giuda gli uni contro gli altri, perfino nei momenti di massimo pericolo comune. Subito dopo che i babilonesi ebbero deportato gli abitanti di Gerusalemme fatti prigionieri, il resto del popolo rimasto in Giudea cadde in una rovinosa contesa civile: era una delle tante prove della perversione che affliggeva perfino il popolo scelto da Dio.

Tuttavia, nella Sua misericordia, Jahvè aveva dato al Suo popolo l'opportunità di redimersi: se avesse tenuto fede all'Alleanza rivelata a Mosè, avrebbe potuto salvarsi dalla morsa distruttrice del peccato. La Legge non era una punizione o un fardello oppressivo imposto al popolo: al contrario, era il dono prezioso di Jahvè con cui Israele avrebbe potuto vivere nella giustizia. La Legge di Jahvè era lo strumento per vivere con se stessi e con il prossimo; lo strumento per ricuperare l'ordine dell'anima e della comunità.

I moderni, relativamente sicuri, danno generalmente per scontato che nel mondo operi un qualche tipo d'ordine. Essi presumono, sia pure in modo vago, che esistano certi principi di giustizia e che la vita abbia uno scopo. Ma prima che il popolo d'Israele facesse esperienza del suo «balzo dell'essere», per mezzo del quale seppe del Dio giusto e delle sue leggi, in nessun luogo si confidava nel fatto che un ordine stabile go-

vernasse l'universo. Tutto quanto accadeva poteva essere casuale e accidentale; gli dei erano feroci e capricciosi, e non formulavano alcun chiaro principio per la condotta della vita umana. Al meglio, gli dei pagani facevano degli esseri umani quanto aggradava loro, senza riguardo per la giustizia. Come scrisse Esiodo del maggiore degli dei greci,

> Zeus governa il mondo e, con potere invincibile,
> si riprende domani quanto concede oggi.

In effetti, le civiltà antiche desiderarono disperatamente dei principi d'ordine per la sfera personale e per quella pubblica. Si può scorgere il tentativo di giungere a tali principi in certi miti greci; e gli egiziani, o alcuni di loro, tentarono di trovare un'autorità etica in grado di rendere la vita degna d'essere vissuta. In uno dei *Testi dei sarcofagi* egiziani, intitolato *Disputa sul suicidio*, scritto intorno al 2000 a.C., riscontriamo come l'ignoto autore sia consapevole del fatto che tutti gli uomini sono colpevoli del disordine che affligge la società, e del fatto che una persona – insieme di corpo e anima – può operare per redimere il popolo dal suo degrado solamente partecipando all'essenza divina dell'esistenza.[5] La ricerca di un ordine permanente è naturale e necessaria presso qualsiasi popolo. Ma, in quella ricerca, il primo vero successo fu ottenuto da Israele, e il genere umano non ha dimenticato quel sorprendente trionfo.

Il Dio unico si rivelò agli israeliti: ossia, la sapienza e la potenza divine vennero fatte conoscere a Israele mediante un atto intenzionale di Dio. L'autorità divina ha comunicato a un popolo il modo in cui vivere. Il terrore dell'esistenza senza obiettivo né regola fu dissipato dalla rivelazione che l'uomo non è solo nell'universo; che esiste un Altro; e che quell'Altro è il Dio unico, grazie al quale le creature umane possono essere superiori agli animali mortali. Agli uomini viene data la possibilità di conquistare la piena umanità attraverso la rivelazione dell'ordine dell'universo e quindi di trovare – a differenza dei cani che vivono alla giornata – un ideale e uno scopo per l'esistenza.

Così, i dieci comandamenti – il Decalogo – non sono una serie di proibizioni severe, imposte da una divinità tribale arbi-

traria. Si tratta, invece, di regole liberanti che mettono in grado un popolo di limitare la tirannia del peccato; che gli insegnano come vivere insieme e come vivere in relazione con Dio; come tenere a freno la violenza e l'inganno; come conoscere la giustizia; e come innalzarsi al di sopra del livello delle bestie feroci.

Questi comandamenti sono abbastanza semplici. Affermano che esiste un Essere Supremo; che tutti gli altri «dei» sono falsi; che le immagini materiali ingannano; che il nome di Dio non deve essere usato per scopi malvagi; che un giorno della settimana deve essere dedicato alla contemplazione del divino; che i genitori devono essere onorati; che l'assassinio, l'adulterio e il furto sono male; che in un processo giudiziario non si deve mentire; e che covare il desiderio dei beni altrui è peccato. Certo, questi principi non esauriscono tutta la morale; ma alla morale sono essenziali. E sono tanto veri per una complessa civiltà moderna, quanto lo furono per dei nomadi del deserto.

Tramite Mosè, gli israeliti ricevettero un corpo di leggi minori tuttora in gran parte osservate dagli ebrei ortodossi. Molto più tardi, dopo che il resto del popolo di Giuda fu ritornato dall'esilio babilonese, le regole e le rivelazioni dei profeti ebraici vennero messe per iscritto nella *Torah* – il codice del diritto divino – in modo che gli ebrei potessero modellare tutta la loro esistenza quotidiana mediante princìpi religiosi. La *Torah*, e i rabbini che l'interpretarono, avrebbero tenuto unite la fede e l'osservanza ebraiche, laddove tutti gli altri credi e tutte le altre comunità religiose del mondo antico si dissolsero. Per questo gli ebrei sono conosciuti come il popolo della Legge: essi possedettero la Legge ancor prima di possedere il Libro, la Bibbia.

Gli israeliti impararono che la Legge non è semplicemente il decreto di un monarca che può rivendicare poteri divini. Non è semplicemente un corpo di usanze e di consuetudini opportune che gli uomini hanno sviluppato per se stessi, né è lo strumento oppressivo detenuto da un ceto o da una gerarchia. La Legge autentica, infatti, è derivata dall'Alleanza che Dio ha stretto e riaffermato con il suo popolo. La Legge viene rivelata per salvare l'uomo dall'autodistruzione; per redimerlo dal peccato e dalle sue conseguenze; per impedirgli di divenire un Caino con la mano levata contro i suoi simili; e

per dargli la possibilità di somigliare a Dio, a immagine del quale fu creato.

La concezione ebraica dell'Alleanza e della Legge si sarebbe diffusa in forme sia religiose sia laiche in ogni parte della civiltà occidentale e, per la verità, in un certo grado, anche nel resto del mondo. L'idea di un'Alleanza o di un patto durevoli, stabiliti tra Dio e popolo o semplicemente fra uomo e uomo, assunse modalità diverse a seconda dei paesi e delle epoche; penetrò nella società medievale attraverso l'insegnamento cristiano e divenne essenziale all'ordine sociale della Gran Bretagna, da cui proveniva la maggior parte dei coloni dell'America settentrionale. La concezione e la realtà di quest'Alleanza non furono limitati a quelle colonie americane – in particolar modo agli insediamenti della Nuova Inghilterra e della Pennsylvania – la cui ragion d'essere fu fondamentalmente religiosa. Come i popoli d'Israele e di Giuda, gli americani infransero più volte le alleanze solenni; tuttavia, come Israele, l'America sapeva che senza un patto il popolo si sarebbe perduto.

E da Israele, ancor più che dai giureconsulti romani, l'America ereditò la concezione della santità del diritto. Esistono certi principi basilari di giustizia che derivano dalla natura che Dio ha conferito all'uomo e il diritto è un mezzo per realizzare quei principi, nella misura in cui ne siamo capaci: nelle menti degli uomini che redassero la Dichiarazione di indipendenza e la Costituzione degli Stati Uniti vi era quest'assunto. La convinzione che l'uomo sia peccatore, e che siano necessarie leggi per limitarne la volontà e le brame, influenzò i legislatori delle colonie e della Repubblica. Thomas Jefferson, benché razionalista, dichiarò che, laddove c'entra il potere politico, non ci si deve fidare della presunta bontà dell'uomo, ma bisogna «vincolarlo con le catene della Costituzione».

Una delle principali differenze fra Rivoluzione americana e Rivoluzione francese fu questa: in generale, i rivoluzionari americani avevano una visione di tipo biblico dell'uomo e della sua tendenza al peccato, mentre i rivoluzionari francesi tentarono di sostituire alla concezione biblica una dottrina ottimistica della bontà dell'uomo, proposta dai filosofi dell'Illuminismo razionalista. La visione americana portò alla Costituzione del 1787; quella francese, al Terrore e a una nuova autocrazia. La Costituzione americana è un patto laico concreto, stilato da

uomini che (con poche eccezioni) credevano in un Patto sacro, il quale si propone di limitare le tendenze umane alla violenza e all'inganno; essa costituisce una legge fondamentale deliberatamente destinata a porre freni alla volontà e alle brame. Gli innovatori francesi non avrebbero sopportato alcun freno di questo tipo sugli impulsi del popolo, finendo per assoggettarsi a una dominazione molto più arbitraria.

La conoscenza della Legge da parte d'Israele cominciò semplicemente con l'esperienza della sottomissione a Dio, descritta in modo immaginativo dai libri della *Genesi* e dell'*Esodo*. Questa conoscenza fu ampliata e approfondita da una sequenza di profeti, il cui potere scemò quando Gerusalemme soccombette agli eserciti di Babilonia, terminando nel I secolo dell'era cristiana. Senza azzardarci in modo sconsiderato nei labirinti dell'esegesi biblica, è possibile descrivere la ragione per cui i profeti continuano ad avere importanza per gli uomini moderni e suggerire quanto quest'insegnamento profetico resti profondamente intrecciato con la struttura dell'ordine americano.

Rettitudine e ira

Il vocabolo «profeta» indica un oratore: uno che è chiamato da Dio a parlare al popolo e a quanti siedono fra i potenti. Un profeta predicava gli obiettivi di Dio mediante la Sua grazia e il Suo favore; non si trattava, però, di un mago, di un indovino, o di un uomo capace di predire in dettaglio il corso degli eventi. Per dirla altrimenti, i profeti ebraici erano uomini dotati di immaginazione morale, convinti che Jahvè avesse comandato loro di parlare in Suo nome, nonché di annunciare al popolo l'ira e la misericordia divine.

«I profeti ebraici custodirono la personalità di Dio: la custodirono in modo trionfante e abolirono tutti gli altri pretendenti alla divinità.» Così dice T.R. Glover. «Dio è personale, Dio è unico; Dio è retto, Dio è re: sono i quattro grandi principi su cui si basa ogni religione, non facilmente conquistati. Si tratta del risultato di un'esperienza: difficile, amara e che elimina ogni illusione; un guadagno ottenuto mediante la perdita d'ogni sorta di speranza e di fede, nazionale e personale, nonché saggiato in tutti i modi che l'uomo o il diavolo sanno inventare per mettere alla prova la fede stessa. ... Con essi, la rettitudine non era più un rituale o un tabù, ma un'attitudine, un comportamento e uno spirito. Essi liberarono la religione dalle antiche follie e dagli orrori ricorrenti.»[6]

Mosè fu un profeta e così Samuele, l'ultimo dei giudici d'Israele. In questa sede, però, ci si preoccupa principalmente dei profeti dell'VIII e del VII secolo prima di Cristo, ai quali venne dato il coraggio di rimproverare i re e di minacciare un popolo intero mediante la collera di Dio. Si trattò di figure solitarie che furono in seguito riconosciute come veri profeti a cui Jahvè aveva rivelato la sua volontà, ma che spesso, nella loro epoca, rimasero senza venerazione pubblica. Amos, Osea, il primo Isaia, Michea, Geremia, Abacuc e il secondo Isaia non hanno alcuna controparte in altre religioni. Furono profondamente coinvolti nelle guerre e nelle difficoltà interne della loro epoca, ma il loro messaggio ha trasceso quegli eventi che li costrinsero a prendere la parola.

Gli israeliti e i giudei sapevano che il paese era stato attraversato da molti falsi profeti: profeti di corte, legati a una casa reale (anche se era tuttavia possibile che alcuni di questi fossero veri profeti); «figli di profeti», o bande nomadi di fanatici; profeti che scambiavano i loro semplici sogni per rivelazione divina; nonché ciarlatani e demagoghi che fingevano di aver ricevuto l'ispirazione profetica, ossia di aver ottenuto trasmissioni soprannaturali di conoscenza. Ma i falsi profeti vennero dimenticati, mentre i profeti autentici durarono.

Benché portavoci di Dio, ognuno dei grandi profeti parlò con il proprio stile. Le generazioni successive li soppesarono in base alla passione, all'eloquenza, al coraggio e alla giustizia resa loro dagli eventi, riscontrando che si trattava davvero dei servitori di Jahvè. Nei primissimi anni d'Israele, erano chiamati veggenti: uomini che percepivano ciò che la capacità intuitiva comune non era in grado di cogliere.

Attingendo alla loro conoscenza della storia, delle tradizioni e della letteratura nazionali, questi uomini parlavano ai contemporanei ricordando a Israele l'Alleanza, nonché l'ira e i propositi di Jahvè. Ma parlarono andando oltre la conoscenza del passato. Erano ispirati da Dio (un fatto che spesso li allarmò e li stupì) a rivelarne i giudizi, trascendendo la percezio-

ne sensoriale e il regno materiale, e fungendo, per così dire, da vie di comunicazione o da canali di conduzione della voce dell'Altro.

Le loro intuizioni – o, piuttosto, le comunicazioni provenienti da una Potenza più che umana – non passavano dai sogni: Dio si era rivolto alle loro menti in modo diretto. Quando predissero tribolazioni causate dalla disobbedienza nei confronti di Jahvè, quelle tribolazioni si verificarono presto, e allorché descrissero la misericordia di Dio, e come l'uomo avrebbe dovuto rapportarsi nei confronti del suo Creatore, la ben nota forza di persuasione delle loro voci mosse le menti e i cuori della posterità, se non quelle di quanti li incontrarono faccia a faccia.

Il primo profeta a mettere per iscritto le semplici verità rivelategli fu Amos, il quale, per comando di Jahvè, abbandonò le mandrie e i sicomori che possedeva vicino alla città di Tekoa e si mise in cammino verso l'importante santuario di Betel, in Samaria, all'incirca nel 765 a.C. Quest'uomo – che non era nulla più d'un pastore o d'un agricoltore – denunciò il re e il popolo per essersi allontanati dall'Alleanza. Amos disse al sommo sacerdote di non essere un profeta, nel senso di indovino di professione, ma un uomo conquistato da Dio. Attaccò il lusso, la corruzione, l'ingiustizia e la mediocrità soddisfatta d'Israele, dicendo a chi lo ascoltava che il re sarebbe stato passato a fil di spada e il popolo tratto in schiavitù; che il sommo sacerdote di Betel sarebbe morto in esilio; che i suoi figli sarebbero stati uccisi; e che la moglie si sarebbe prostituita. Come stupirsi se i sacerdoti e il popolo lo cacciarono da Betel? Tuttavia, le punizioni arrivarono.

E soprattutto Amos dichiarò che Jahvè è il Dio di tutti i popoli, non soltanto d'Israele. La stessa Alleanza costituisce l'espressione di una giustizia presente nell'universo ed esistente da molto prima che Mosè salisse sul Monte Sinai; gli israeliti sono il popolo eletto da Jahvè in quanto Dio ha scelto di istruire direttamente loro e non altri; ma per quella stessa ragione Dio domanda a Israele una rettitudine maggiore di quella di altre nazioni. Amos narra della collera di Dio nei confronti di Tiro, di Edom, della Siria, dei filistei, di Amon e di Moab, stati senza fede e senza pietà; ma l'ira di Dio nei

confronti d'Israele non è minore, giacché Israele ha infranto la Legge. Ignorando i comandamenti del Signore, Israele ha sperato che i sacrifici e i rituali placassero Jahvè; così, a causa del peccato e della follia, il Signore deve punire il Suo popolo. C'è un solo Dio; ed Egli è il Signore di tutte le nazioni, e non ne risparmia né ne dimentica alcuna.

Come i profeti precedenti, Amos commina un castigo per l'abuso di potere dei re. Questo conflitto corre lungo l'intera storia d'Israele e di Giuda: di tanto in tanto, un re avrebbe cercato il consiglio di un profeta e avrebbe richiesto la sua benedizione, o forse la sua intercessione presso il Signore; e regolarmente, i profeti si dichiaravano nemici irriducibili delle politiche dei re. Spesso, al cuore di questo scontro, stava una scelta difficile: i re d'Israele e di Giuda ritenevano prudente trattare con i monarchi degli stati vicini, sposarne le figlie, tollerare i culti di quelle nazioni straniere all'interno d'Israele, nonché stringere e rompere alleanze con potenze che non conoscevano la Legge. Come potevano sopravvivere i piccoli regni d'Israele e di Giuda senza tali relazioni sacrileghe? Abbiate fiducia nel Signore Iddio, rispondevano i profeti. Ma i re conoscevano il filo delle spade e delle lance degli assiri, o dei babilonesi, o degli egiziani. Questa lotta fra re e profeti rimase irrisolta fino alla caduta di Gerusalemme.

«Rette sono le vie del Signore, i giusti camminano in esse» dichiarò alla Samaria il profeta Osea, un altro contadino, negli ultimi decenni dell'VIII secolo, «mentre i malvagi v'inciampano.» Come Amos, ma più di Amos, Osea annunciò che cosa sarebbe accaduto se Israele avesse continuato a disobbedire alla Legge; ma suggerì anche che la punizione avrebbe potuto essere revocata da Dio, se Israele fosse ritornato all'obbedienza. (Quelle che i profeti «preannunziavano» erano di solito probabilità e non destini immutabili.) Il Signore, infatti, è compassionevole: come un marito amoroso e rispettoso perdona e redime una moglie licenziosa, così Jahvè cerca di salvare il Suo popolo dai frutti del peccato. Che il regno d'Israele cessi di prostituirsi e che Israele ripudi le alleanze con l'Assiria e con l'Egitto: allora il Signore perdonerà e salverà.

Mentre la Samaria affondava nell'oblio, a Giuda prendeva la parola Isaia ben Amoz, di rango tanto elevato quanto umi-

le fu quello di Amos e di Osea. Il primo dei profeti di nome Isaia ingiunse a re Acaz, nel nome del Signore, di non corteggiare i terribili assiri. L'Egitto e l'Assiria, il mortaio e il pestello della guerra, avrebbero devastato Giuda, ma una parte del popolo eletto avrebbe resistito e sarebbe ritornato. Alla fine del tempo, il mondo sarà trasformato; la giustizia trionferà; Sion verrà resa perfetta; e coloro che avranno conservato la fede in Jahvè saranno ricompensati. Non riporre fiducia nelle potenze terrene; che Giuda resti immobile mentre le schiere imperiali si armano. Quasi alla fine dell'VIII secolo, Isaia descrisse l'ordine divino nella storia. Per la misericordia del Signore, Giuda sarebbe stata salvata dalla spada di Sennacherib, ma l'astuto e il sapiente per il mondo sarebbero stati confusi: «Guai a quanti vogliono sottrarsi alla vista del Signore per dissimulare i loro piani, a coloro che agiscono nelle tenebre, dicendo: "Chi ci vede? Chi ci conosce?" ... Perché il tiranno non sarà più, sparirà il beffardo, saranno eliminati quanti tramano iniquità».

In quella stessa epoca, il profeta Michea esortava il peccatore ad accettare la collera di Dio: il Signore, infinitamente compassionevole, innalzerà quelli che sono stati abbattuti. Gerusalemme cadrà, ma non per sempre. Quella catastrofe non era molto lontana. Il profeta Abacuc, suscitato durante il regno di re Ioiakim, tra la fine del VII secolo e l'inizio del VI, cercò il motivo per cui Dio aveva permesso ai caldei di Babilonia di tormentare così terribilmente Giuda e altre nazioni. E trovò la risposta: i caldei avevano messo in pratica la punizione di Jahvè per le nazioni; i corrotti venivano puniti per mezzo di corrotti. «Il giusto vivrà per la sua fede» disse il Signore al Suo profeta: poniti al servizio del Signore, gioendo in Lui. Alla fine, il giusto sarà redento.

Geremia – uno dei profeti più tormentati – visse durante i regni di parecchi sovrani e sopravvisse alla devastazione di Gerusalemme, da lui predetta. Ritto nel cortile del Tempio, terrorizzato dalla terribile chiamata di Dio, ma coraggioso di fronte al popolo, Geremia dichiarò ai capi della nazione e alla folla che il Tempio sarebbe stato distrutto e che la città sarebbe stata ridotta alla desolazione, a meno che Giuda non si fosse pentita e non avesse corretto il suo comportamento. «Quest'uomo merita una sentenza di morte, perché ha profetizzato contro questa città, come avete udito con i vostri orecchi!» gridarono i sacerdoti e i profeti di corte. Ma i capi della nazione salvarono Geremia e il suo messaggio fu inviato a re Ioiakim, che lo bruciò.

Geremia dichiarò che Giuda doveva sottomettersi a Babilonia, come punizione per i suoi peccati; egli non avrebbe pregato per Gerusalemme nel momento di massimo pericolo, poiché il suo padrone non era il re, ma Dio. Quando i babilonesi presero la città nell'anno 587, dopo un assedio durato più di un anno e mezzo, liberarono il profeta dalla prigione sotterranea in cui lo aveva gettato re Sedecia. Poi i soldati di Nabucodonosor saccheggiarono la vinta Gerusalemme, bruciando il Tempio e il palazzo reale, abbattendo le mura della città e deportando il popolo reso schiavo.

E tuttavia – profetizzò Geremia – Israele non era distrutta; poiché Jahvè aveva stretto una nuova Alleanza con il Suo popolo. «Questa sarà l'Alleanza che io concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia Legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato.»

L'Antica Alleanza, cioè, aveva operato sulla nazione, mentre la Nuova Alleanza avrebbe operato sulla persona singola, attraverso la coscienza e l'intuizione personale. Jahvè non aveva bisogno della Sua casa in Sion, né del regno di Giuda, così come non aveva avuto bisogno della Samaria. Egli era il Signore degli eserciti e, attraverso i cuori e le menti dei Suoi fedeli, avrebbe portato Israele alla redenzione; benché prigioniero, il Suo popolo avrebbe diffuso la verità di Jahvè in ogni parte del mondo. La Persona Suprema* avrebbe compiuto il proprio volere attraverso una moltitudine di persone, non attraverso uno stato politico.

* L'insolita dizione di «Persona Suprema» – oltre che rimarcare il contrasto fra l'unicità della persona ispiratrice e la molteplicità delle persone-strumenti prescelti – sembra porsi in diretto antagonismo con l'espressione deistico-illuminista «Essere Supremo». (*NdC*)

L'ultimo dei profeti maggiori fu il secondo Isaia, che visse molto dopo il primo (sebbene i suoi scritti costituiscano i capitoli dal 40 al 66 del *Libro di Isaia*). Egli profetizzò durante la cattività babilonese, affermando che la potente Babilonia sarebbe caduta di fronte alla potenza persiana e che il popolo eletto sarebbe stato liberato dal conquistatore Ciro. Sulla parete del palazzo di Baldassar, reggente di Babilonia, apparvero le enigmatiche parole *mene*, *mene*, *tekel*, *upharsin*;* Babilonia cadde in una sola notte; e il secondo Isaia (o il profeta senza nome così indicato) aveva predetto che il resto di Giuda sarebbe ritornato a Gerusalemme.

Si trattava di una profezia salutare. È possibile conoscere Dio se non si aspira a comprenderlo totalmente: «Perché i miei pensieri non sono i tuoi pensieri, né le tue vie sono le mie vie, dice il Signore. Perché come i cieli stanno più in alto della terra, così le mie vie stanno più in alto delle tue vie, e i miei pensieri dei tuoi pensieri.» Israele era stato il servitore sofferente del Signore, il rappresentante del genere umano, e per i peccati di tutto il genere umano era stato punito. Ora, il resto d'Israele sarebbe stato innalzato e la verità del Signore sarebbe stata annunciata ai Gentili, giacché Israele serviva da luce per le nazioni. Il Signore aveva sofferto per i peccati e le tribolazioni d'Israele come una donna nel parto. Ora, giacché lo ama, conforterà il suo popolo.

Dall'inizio alla fine i profeti furono spesso detestati dai re, nonché odiati e minacciati dal popolo. Come Israele, erano dei servitori sofferenti. Indicavano la via per la salvezza dell'uomo e l'uomo li rifiutava. Il secondo Isaia aveva ora promesso che Dio stesso sarebbe intervenuto direttamente nel mondo: avrebbe mandato un nuovo servitore, sul quale sarebbe aleggiato lo spirito divino, per instaurare la giustizia sulla terra.

Che dobbiamo pensare di questi profeti, da Amos al secondo Isaia? Se si fossero rivolti solamente ai re e al popolo di

* «Da lui fu allora mandata quella mano che ha tracciato quello scritto, di cui la lettura è questa: MENE, TEKEL, PERES, e questa ne è l'interpretazione: *Mene*: Dio ha computato il tuo regno e gli ha posto fine. *Tekel*: tu sei stato pesato sulle bilance e sei stato trovato mancante. *Peres*: il tuo regno è diviso e dato ai Medi e ai Persiani», *Dn* 5,24-28. (*NdA*)

due insignificanti staterelli orientali caduti a pezzi, i profeti avrebbero poco a che fare con la storia del genere umano. Se questo fosse tutto, allora i profeti fallirono, giacché, in seguito, perfino la restaurata Gerusalemme del ritorno finì in polvere e ceneri. Ma, in verità, i profeti si rivolsero a tutti gli uomini di tutti i tempi.

«Il profeta era una persona che diceva no alla sua società, condannandone le abitudini e gli assunti, la compiacenza di sé, la caparbietà e il sincretismo» osserva Abraham Heschel. «Spesso, era costretto a proclamare l'esatto opposto di quanto il suo cuore sperava. Il suo obiettivo fondamentale era di riconciliare l'uomo con Dio. Per quale motivo c'era bisogno di una riconciliazione?» Ebbene, a causa dell'arrogante orgoglio umano, a causa del risentimento umano di fronte all'intervento di Dio nella storia e a causa dell'abuso che l'uomo aveva fatto della libertà. Benché ebrei e cristiani dichiarino che, durante i passati diciannove secoli, non sia emerso alcun profeta autentico, i profeti antichi restano.* «Sta a noi decidere se la libertà sia un'autoaffermazione o la risposta a una domanda; se la dimensione definitiva sia il conflitto o la relazione.»[7]

I profeti riuscirono a scorgere l'ordine del mondo attraverso l'interpretazione dei comportamenti di Jahvè nei confronti d'Israele e attraverso la ricerca del significato dell'esperienza storica dell'Israele soggetto a Dio. Ben presto avevano percepito che l'uomo è fatto a immagine di una Persona invisibile: il Signore della Creazione che trascende la materia e il tempo. Dal proprio amore, quel Signore ha prescritto dei principi etici mediante i quali il popolo di Dio può vivere in comunità, onde differenziarsi dagli animali mortali. I figli d'Israele dapprima conobbero Dio come il Signore d'Israele, poi giunsero a conoscerlo come il Signore di tutte le nazioni; più tardi, lo conobbero come il Signore che opera su ogni cuore umano. Egli è il Signore della giustizia e della misericordia. Quanti gli obbediscono verranno salvati, redenti dal peccato, anche se è possibile che soffrano durante il loro tempo; alla

* Certo, i musulmani proclamano Maometto il più grande profeta e i mormoni ritengono Joseph Smith il profeta dei nostri giorni. (*NdA*)

fine dei giorni, la vittoria sarà loro. L'uomo che ama il Signore raggiungerà l'ordine della propria anima e la nazione che è docile davanti al Signore otterrà l'ordine sociale. Senza la conoscenza del Signore, tutt'intorno può esservi solamente l'oscurità dove è gemito e stridore di denti.

La Legge e i profeti diedero un evidente significato etico all'esistenza umana; questa è la ragione per cui l'ordine della società moderna si fonda su di loro. Tutti i peccati degli uomini denunciati da Amos convivono ancora con il genere umano: la violenza mortale, la corruzione della giustizia, l'oppressione dei deboli, l'indulgenza egoistica, l'ipocrisia e la compiacenza verso se stessi che porta alla rovina. Sebbene siano trascorsi trentatré secoli da quando Mosè udì la voce di Jahvè, l'umanità, in genere, non è riuscita a mettere ordine in modo soddisfacente nell'anima o nella società. Tuttavia, senza i principi d'ordine fatti conoscere dalla Legge e dai profeti, l'uomo moderno non sarebbe in grado di riconoscere i gradi d'eccellenza della persona e della cosa pubblica.

Il popolo d'Israele comprese la Legge e i profeti solo in modo imperfetto e l'uomo medio del XX secolo non li comprende in modo migliore. Ciononostante, se non fosse stato per il lascito d'Israele, per molti la condizione umana non sarebbe stata sopportabile. Come l'antico egiziano della *Disputa sul suicidio*, gli uomini si sarebbero domandati se non fosse stato meglio morire per mano propria, piuttosto che vivere in mezzo alla corruzione. Senza la Legge e senza i profeti, l'ordine dell'esistenza non sarebbe potuto durare.

Sottomessi a Dio nel tempo e nella storia

Nel precedente racconto riguardante Israele e le fonti della fede ebraica e cristiana, sono stati esposti il carattere della Legge e gli insegnamenti dei profeti così come essi venivano compresi da quasi tutti i primi coloni d'America e dall'ampia maggioranza degli americani del tempo in cui fu approntata la Costituzione degli Stati Uniti. Storicamente parlando, sono quelle le radici ebraiche dell'ordine americano, sia che il lettore di questo libro accetti o non accetti la Legge e i profeti. Intraprendere un'apologetica ebraica o cristiana – ovvero, intraprendere una difesa teologica di queste fedi sulla base della ragione – va oltre lo scopo attuale e i limiti di spazio.

A molti americani del XX secolo, il Vecchio Testamento può sembrare una narrazione enigmatica e confusa, in parte non credibile e in parte non pertinente alla condizione dell'uomo moderno. Qualsiasi studente delle secondarie potrebbe obiettare che nessuna balena può avere inghiottito Giona e la moderna esegesi potrebbe suggerire che il «Mosè storico» può essere stato alquanto diverso dal Mosè dell'esodo. Il declino della conoscenza popolare della Bibbia, in particolare del Vecchio Testamento, durante il secolo scorso ha reso più difficile porre l'esperienza ebraica in relazione alle moderne esigenze d'ordine. Ma la Bibbia non è mai stata facile da comprendere.*

* Con molto acume Sir Arthur Quiller-Couch ha paragonato i libri della Bibbia con opere della letteratura inglese, suggerendo che, con le migliori intenzioni, seri ostacoli sono stati frapposti fra il comune lettore e la comprensione della letteratura sacra. Come suggerì nel 1920, immaginiamo «un volume che includa i grandi testi della nostra letteratura in un certo ordine, per esempio: *Paradiso perduto*, *L'origine dell'uomo* di Darwin, *Le cronache anglosassoni*, Walter Map, *Sulla libertà* di Mill, *Ecclesiastical Polity* di Hooker, *The Annual Register*, Froissart, *La ricchezza delle nazioni* di Adam Smith, il *Domesday Book*, *Le Morte d'Arthur*, *Lives of the Lord Chancellors* di Campbell, *Johnson* di Boswell, *The Bruce* di Barbour, *I viaggi* di Hakluyt, Clarendon, Macaulay, le commedie di Shakespeare, *Prometeo liberato* di Shelley, *La regina delle fate*, *Golden Treasury* di Palgrave, i *Saggi* di Bacon, *Poesie e ballate* di Swinburne, *Omar Khayyam* di FitzGerald, Wordsworth, Browning, *Sartor Resartus*, *Anatomy of Melancholy* di Burton, *Letters on a Regicide Peace* di Burke, *Ossian*, *Piers Plowman*, *Pensieri sull'attuale malcontento* di Burke, Quarles, l'*Apologia* di Newman, i *Sermoni* di Donne, Ruskin, Blake, *The Deserted Village*, *Manfred*, *Grave* di Blair, *Il lamento di Deor*, *Festus* di Bailey, *Hound of Heaven* di Thompson. Immaginiamo poi che in questo volume la maggior parte dei nomi degli autori sia andata perduta e che, dei pochi sopravvissuti, alcuni siano finiti nei luoghi sbagliati; che, per esempio, a Ruskin venga attribuito il *Sartor Resartus*; che *Laus Veneris* e i *Dolores* siano attribuiti alla regina Elisabetta e *The Anatomy of Melancholy* a Carlo II; e che i titoli non siano stati inventati dagli autori, ma da un comitato. Continuiamo ancora a immaginare che tutta la poesia sia stata stampata in prosa, mentre i lunghi paragrafi di prosa siano stati spezzati in brevi versi, così da somigliare a piccoli passaggi preparati per lo studio minuzioso o per l'analisi di un compito d'esame». (cfr. SIR ARTHUR QUILLER-COUCH, *On the Art of Reading*, Cambridge University Press, 1920, pp. 154-55). (*NdA*)

Se desideriamo afferrare la connessione fra l'esperienza dell'ordine dei tempi biblici e l'esperienza dell'ordine della nostra epoca, dobbiamo tenere presente che esistono due forme distinte di storia: la storia sacra e la storia secolare. La prima consiste nel racconto dell'esperienza del genere umano insieme a Dio e la seconda di quello dell'esperienza del genere umano nelle vicende terrene. La prima forma di storia spesso può essere espressa solo attraverso immagini: parabole, allegorie e l'«elevato sogno» della poesia. La seconda forma di storia, che si occupa degli eventi del mondo, cerca di limitarsi ai documenti e alle narrazioni verificabili disponibili. Perché i loro prodotti abbiano significato perenne, gli storici di entrambe le forme devono possedere l'immaginazione.

La storia sacra racconta per necessità tramite immagini, «come in uno specchio, oscuramente». Perché le esperienze umane della trascendenza – le improvvise rare percezioni umane di una realtà che non può essere vagliata con il metro e i limiti dei cinque sensi – sono diverse dalle esperienze umane di battaglie, conferenze diplomatiche o elezioni. A volte il poeta conquista un barlume di verità che tenta poi di verificare come meglio può attraverso le sue facoltà razionali: così accade anche allo scienziato. E così fu per i profeti. Nel XVII secolo il grande matematico e filosofo Pascal ebbe un'unica intensa esperienza della trascendenza religiosa. Per quanto fosse un maestro nella prosa, non riuscì a esprimere con le parole ciò di cui aveva fatto esperienza nelle profondità dell'anima, sotto la soglia della coscienza comune. Tutto quello che riuscì a dire fu «Fuoco, fuoco, fuoco!».

Dunque, non si deve leggere il Vecchio Testamento, una storia sacra, come se si trattasse di un semplice racconto di eventi quotidiani. Spesso è simbolico e poetico perché molte verità vengono espresse con maggiore accuratezza mediante simboli. La storia di Giona, per esempio, è in realtà una sorta di parabola: insegna che un popolo, anche se conquistato e ridotto in schiavitù da una qualche immensa potenza – come un uomo inghiottito da un mostro marino – può preservare la propria identità attraverso la fede religiosa. Proprio in questo modo, attraverso la fede in Jahvè, i giudei sopravvissero alla cattività babilonese.

Analogamente, quella che davvero conta non è l'ipotesi di un «Mosè storico», a noi sconosciuto, giacché non sopravvive alcun documento, manufatto oppure osso di quell'epoca remota e di quel popolo oscuro. Il Mosè importante è la figura descritta dagli scribi; l'uomo che fece esperienza di un «balzo dell'essere»; l'uomo a cui furono garantiti momenti di esperienza trascendente forse paragonabili a quelli di Pascal; l'uomo che attraverso quell'esperienza fu messo in grado di spiegare la Legge agli ebrei. Si potrebbe anche cercare «il Don Chisciotte della Mancia storico». Se anche si potesse in qualche modo dimostrare che Cervantes aveva in mente uno spagnolo di sua conoscenza sul quale modellò l'immortale personaggio, non sarebbe il Chisciotte «storico» a contare per il XX secolo: il Chisciotte significativo è il cavaliere dall'espressione sofferente del romanzo di Cervantes. Come disse Mark Twain di Omero, l'*Iliade* venne scritta da Omero o da qualcuno con lo stesso nome. Così è per Mosè e così è per la Legge.

Sebbene alla storia sacra della Bibbia sia mescolata molta storia secolare, lo scopo del Vecchio Testamento non è quello di presentare una cronaca di eventi politici e militari, quanto piuttosto quello di descrivere, in molti modi e attraverso molte mani, come gli ebrei furono resi consapevoli dell'esistenza di Jahvè, delle sue leggi e dell'Alleanza che unisce Dio e uomo. Criticare il Vecchio Testamento come se si trattasse di un tentativo di documentazione cronologica moderna significa fraintenderne l'intero carattere.

Attraverso le verità sulla condizione umana rivelate dalle labbra di Mosè e dei profeti, gli ebrei presero coscienza dell'eternità. Un fatto non semplice da comprendere, giacché, in genere, gli uomini moderni giudicano quello che chiamano «tempo» pressappoco come facevano i greci: ossia, il tempo sembra essere «lineare» e, da un qualche punto dell'antichità remota, sembra estendersi lungo una specie di linea fino al presente. Ma gli ebrei giudicarono il tempo come «psichico»; ossia, come correlato all'anima, all'esperienza spirituale. Per Dio, tutte le cose sono eternamente presenti: Dio non è vincolato dalle convenzioni umane del «tempo». Ciò che capitò a Mosè e ai profeti fu, per così dire, una breccia nel tempo, giacché in certi momenti, o piuttosto in certe esperienze improvvise, il tempo e il senza tempo coincisero, e agli ebrei fu offerto un barlume dell'eternità di Dio. Thorleif Boman lo spiega:

Per noi lo spazio è come un grande contenitore che immagazzina, sistema e conserva tutto insieme; lo spazio è anche il luogo dove viviamo, dove respiriamo e dove possiamo muoverci liberamente. Per gli ebrei, fu il tempo ad avere un ruolo simile. La loro coscienza è come un contenitore in cui vengono riposte la vita intera, dall'infanzia in avanti, e le realtà di cui essi hanno fatto esperienza, o delle quali hanno sentito parlare. Dato che ogni persona è e rimane identica a se stessa, al contenuto psichico d'ognuno s'unisce una coesione di rinforzo che può essere così espressa: tutto ciò costituisce il mio mondo, la mia esistenza. Un uomo che vive in base alle impressioni psichiche che il mondo esterno esercita su di lui possiede, nella propria coscienza, un mondo; vive nel tempo, ma, persino mentre vi vive effettivamente, i momenti e gli intervalli temporali giocano un ruolo assai subordinato. È lo stesso io che un tempo giocò come un bimbo, che da ragazzo andò a scuola e che entrò poi nella vita competitiva; il corpo e l'aspetto sono mutati, sono intervenute le esperienze della vita, ma quell'uomo – cioè la sua coscienza – è rimasto lo stesso io. Viste dall'interno, le sue esperienze personali formano un'unità, un mondo, e in quel mondo egli si muove liberamente e con facilità. Così, anche quando l'ebreo vive nel tempo, per lui le distinzioni cronologiche giocano un ruolo insignificante. Anche nella coscienza divina scompare ogni misurazione cronologica, giacché Jahvè rimane identico a se stesso.[8]

In sostanza, allora, per l'ebreo il tempo non è un semplice succedersi di eventi, segnato da morti e da nascite. La vera importanza del tempo sta nella sua relazione psichica con l'eternità. Si può dire che del tempo importa l'intensità della coscienza psichica di certi momenti, non la mera durata. Dunque, per il profeta ebraico, e per gli ebrei e i giudei che lo compresero, lo scopo dell'esistenza non è la sopravvivenza fisica del singolo. Il «tempo» non consiste solo nelle notti e nei giorni della vita singola, ma piuttosto nell'esistenza di un popolo soggetto a Dio. Dio è fuori dal «tempo», anche se il tempo è creazione Sua: per Dio, tutti gli eventi della storia di un popolo sono simultaneamente presenti. Dio non è vincolato né dal passato, né dal futuro, né dal presente.

Stando così le cose, i pensatori ebraici non sono molto interessati alla questione dell'immortalità personale. La sopravvivenza del *popolo* ebraico, scelto da Dio, costituisce l'urgente preoccupazione dei profeti. Il singolo che vive adesso fa parte di questo popolo e di esso condivide il passato e il futuro. L'ordine del popolo soggetto all'Alleanza con Dio trascende i desideri contingenti di ogni singolo. Se gli uomini verranno salvati, lo saranno in quanto persone del popolo di Dio, non come singoli individui.

Con la rivelazione a Mosè, resa più completa dai profeti, Dio irrompe nel tempo. Da allora in poi gli ebrei, o quanti fra loro hanno compreso la Legge e i profeti, possedettero una visione della storia e della condizione umana molto diversa da quella degli altri popoli. «Il Dio che si manifestò attraverso la liberazione dell'esodo non era ovviamente soggetto a tempo alcuno, ma piuttosto un signore sovrano del tempo, o, per esprimerci diversamente, un Dio che trascende il tempo» scrive Gerhart Niemeyer. «Inoltre, un Dio eterno manifestatosi mediante un intervento mirato nel tempo deve essere un Dio dotato di obiettivi, di volontà e di intelligenza, piuttosto che semplicemente un Dio di potenza cosmica. Come palesato dalla sua azione nel passato, deve essere un Dio di castigo e di redenzione ... Così, ora, il tempo diveniva, in un certo modo, un oceano proibito a causa degli uomini, interrotto dalla sola isola che era stata innalzata attraverso il passato intervento di Dio.» E Dio potrebbe intervenire ancora.[9]

Questa breve digressione riguardante il concetto ebraico di tempo è strettamente correlata al concetto di ordine e, attraverso l'insegnamento ebraico e cristiano, all'idea di ordine che ancora sta alla base dell'ordine personale e sociale dell'America. Se Dio è dotato di propositi, è coscientemente ben disposto, intelligente, giusto e redentore, ebbene, l'uomo sarebbe sciocco se non cercasse di conoscere quest'essere; per comprendere la condizione umana, infatti, si cerca di conoscere Dio. Se tale è la natura di Dio, allora il «tempo» che conta è il tempo in cui gli uomini hanno stretti rapporti spirituali con Dio e corrispondono ai suoi propositi. Mediante Dio, l'uomo entra nell'eternità redento dal peccato. Se ciò è vero, sicuramente la storia assume un nuovo significato: diviene la vita di un popolo nella ricerca di Dio, o nella fuga da Dio. E i racconti delle gesta di capitani o di re sono importanti solamente nella misura in cui quegli eventi hanno rapporto con i propositi che Dio ha per il genere umano.

Se si accetta la realtà di un Dio giusto e amorevole, la cui eternità è la fuga dalle catene del tempo e dalle sofferenze di questo mondo, ne deriva necessariamente che un popolo è tenuto a comprendere l'ordine che Dio gli ha destinato. Se Dio ha stabilito un ordine per l'anima, ovvero per la persona, e un ordine per la comunità, il disprezzo di quell'ordine costituisce un atto distruttivo di disobbedienza, compiendo il quale l'uomo si renderebbe prigioniero del tempo. Fu questa convinzione che rese gli ebrei e i giudei duri come l'acciaio nella decisione di vivere secondo la Legge, malgrado tutte le sofferenze e tutte le tentazioni.

Sottoposti a dure prove, spesso gli ebrei della diaspora dovettero porsi questa domanda: quale garanzia c'è che Mosè e i profeti abbiano compreso con chiarezza e parlato secondo verità? E hanno scoperto una prova concreta nella loro esperienza nazionale: il fatto, cioè, di essere sopravvissuti in quanto popolo, laddove altri popoli erano scomparsi. Nel trascorrere dei secoli, hanno notato come non soltanto gli ebrei, ma anche i cristiani e i musulmani, vivessero ancora secondo il nucleo della rivelazione ebraica, e che perfino le nuove filosofie e le nuove ideologie laiciste fossero permeate dalla Legge, nonostante i filosofi e gli ideologi cercassero di negarlo. Poteva non trattarsi di una prova perfetta della verità, ma va considerato che tutte le prove delle cose che stanno oltre i cinque sensi sono imperfette: la sopravvivenza e la continua pertinenza alla condizione umana sono le migliori prove concrete per stabilire se un insieme di credenze sia giusto o sbagliato.

E, come aveva profetizzato Geremia, Jahvè aveva posto la sua Legge nel loro animo e l'aveva scritta nel loro cuore. Nell'esilio, una volta smembrata la comunità nazionale, percepirono la realtà di Dio intimamente, attraverso il culto. La conoscenza personale dell'esistenza, della giustizia e dell'amore di Dio, nonché della sua eternità, entrò nelle loro vite, benché come attraverso uno specchio, oscuramente. Se non fosse stato per quella consapevolezza e quella sicurezza, sarebbero scomparsi del tutto.

Dall'esperienza degli ebrei nella storia, cioè nei confini del tempo, è possibile apprendere il motivo per cui gli uomini si sottomettono all'ordine personale e all'ordine sociale. Per

spingerci al cuore della questione, perché gli esseri umani si conformano all'ordine personale che è stato loro prescritto, quando spesso i loro piaceri e i loro vantaggi immediati sarebbero soddisfatti dal disprezzo di quell'ordine personale? Perché si conformano all'ordine sociale che è stato loro prescritto, quando spesso sembrano avere molto da guadagnare infrangendo le leggi?

La ragione fondamentale di tale obbedienza è che Dio ha voluto un ordine di questo tipo e quest'ordine va a completo beneficio dell'uomo. Se un uomo sfida quell'ordine, diviene qualcosa di inferiore all'umano; si separa dal Dio che lo ha portato all'esistenza e che gli offre l'eternità. Il disordine è il rifiuto della sapienza, della giustizia e dell'amore divini. Così, volendo sorreggere quell'ordine, e volendo svolgervi il proprio ruolo, un uomo che creda nella Legge e nei profeti sacrificherà qualunque cosa mondana. È meglio che un uomo muoia nel tempo, piuttosto che un popolo scompaia per sempre.

È l'ordine ebraico quello che, attraverso i secoli, è giunto alla Repubblica americana, benché modificato da avvenimenti e da credenze intermedie. Dio, il Signore della storia, Colui che è senza tempo, si fece conoscere sul Monte Sinai e la Legge continua a essere la fonte dell'ordine, anche quando le sue forme si sono secolarizzate.

Altri popoli hanno ereditato altri ordini morali, come quello che, per esempio, Gautama, il Budda, trasmise all'India. Tuttavia, i rudimenti dell'ordine appaiono ovunque simili. C.S. Lewis, nell'*Abolizione dell'uomo*, raccoglie, da varie religioni e da varie filosofie, passaggi paralleli che illustrano l'esistenza di un diritto naturale universalmente riconosciuto. Riscontra un'accettazione comune, seppure espressa in modi diversi, di una legge della beneficenza generale; di una legge della beneficenza speciale; di doveri verso i genitori, gli anziani, gli antenati; di una legge di giustizia; e di una legge della magnanimità. Quella del Vecchio Testamento forse non è l'unica forma assunta dalla rivelazione, ma è la forma di verità rivelata da cui dipende l'ordine americano.[10]

La rivelazione, in una forma o nell'altra, è stata ovunque il fondamento dell'ordine personale e dell'ordine pubblico. Non sorprende affatto che i primitivi figli d'Israele abbiano fatto esperienza, in un deserto arabo, di profonde rivelazioni mora-

li, giacché tali intuizioni non sono sconosciute alle guide morali dei popoli che ancora oggi restano primitivi. Nel 1928 un piccolo gruppo guidato da un esploratore britannico, L.M. Nesbitt, venne preso in trappola da una banda di feroci danachili, nella Depressione di Dancalia, in Africa. Costoro furono risparmiati dal massacro da una sorta di profeta danachilo, un uomo molto anziano di nome Suni Maa, che viveva secondo un ordine morale che i giovani del suo clan non riuscivano a comprendere. Nesbitt domandò a questo «scheletro vivente» se le vite degli esploratori fossero in pericolo.

«In effetti, sono in grande pericolo» replicò Suni Maa «specialmente per via dei più giovani, che sono cupidi e aggrappati al suolo, al di sopra del quale la loro breve vita non li ha ancora elevati. Non sanno dell'esistenza di cose che non sono di questo mondo, ma misteriose e superiori, e degne di esser cercate tralasciando tutte le altre.»[11]

La rivelazione che Mosè consegnò ai figli d'Israele fu una percezione di una verità oltre i sensi simile a quella espressa in questo secolo dal veggente danachilo. Come impararono gli ebrei, esiste un ordine morale che trascende il tempo. In entrambe le sue forme, cristiana ed ebraica, l'ordine del Sinai continua a conferire vitalità all'America.

Il Vecchio Testamento e la nuova America

Nell'America coloniale chiunque possedesse rudimenti di scolarizzazione conosceva dettagliatamente un solo libro: la Bibbia. E il Vecchio Testamento contava quanto il Nuovo, giacché le colonie americane furono fondate in un'epoca di rinnovati studi ebraici e il carattere calvinista della fede cristiana nell'America degli inizi enfatizzava il lascito di Israele.

Il marcionismo, l'eresia secondo cui i cristiani dovevano accantonare le dottrine ebraiche, non ebbe aderenti nell'America di allora.* Nelle colonie, prima della Rivoluzione, s'insediarono solo pochi ebrei e non molti altri vi giunsero fino agli

* Marcione, circa a metà del II secolo dell'era cristiana, insegnava che i cristiani dovevano accettare solo il «Vangelo puro» di san Paolo e che lo

ultimi decenni del XIX secolo; tuttavia, l'eredità di Israele agì in America in modo più potente che in Europa.

I puritani della Nuova Inghilterra non solo ordinarono la loro comunità secondo i dieci comandamenti e i libri del *Levitico* e del *Deuteronomio*, ma tracciarono costantemente dei paralleli fra se stessi e il popolo d'Israele e di Giuda. I puritani, sottomessi a Dio, ritenevano di rinnovare su di sé l'esperienza delle tribolazioni e dei successi del popolo ebraico. «Per rispondere ai loro problemi» dice Daniel Boorstin «attinsero tanto volentieri all'*Esodo*, ai *Re*, o ai *Romani*, quanto alle parti meno narrative della Bibbia. La loro peculiare condizione e il loro gusto per il drammatico li portava a dare importanza speciale a tali passaggi narrativi. La realtà fondamentale della loro esistenza era l'analogia con i figli d'Israele. Essi immaginarono che avventurarsi in luoghi selvaggi fosse rivivere la storia dell'esodo e non semplicemente obbedire all'esplicito comando di recarvisi. Per loro, la Bibbia era più un insieme di precedenti vincolanti che un corpo legislativo.»[12]

Il ruolo di guida intellettuale della Nuova Inghilterra, che avrebbe dato a quella regione un'influenza sugli Stati Uniti sproporzionata rispetto alla sua popolazione, diffuse tale concezione dell'eredità del popolo ebraico assai oltre quelle prime colonie. Ma anche gli insegnamenti del ginevrino Giovanni Calvino, tanto profondamente impressi nelle chiese congregazionaliste della Nuova Inghilterra, operarono (anche se con minore intensità) sulle altre colonie americane. I presbiteriani – scozzesi, scotoirlandesi e inglesi – che giunsero nelle colonie centrali e meridionali erano anch'essi discepoli di Calvino; perfino i coloni anglicani, fino a metà del XVII secolo, sottolinearono spesso l'elemento calvinista presente nelle dottrine della Chiesa d'Inghilterra.[13] E anche i battisti erano mossi da Calvino.

La conoscenza che Calvino aveva della cultura ebraica e la sua interpretazione della dottrina del peccato e dell'iniquità umane impressero il carattere veterotestamentario del cristia-

Jahvè dei giudei non era in verità Dio, ma il Demiurgo, sotto il quale il genere umano aveva sofferto fino alla venuta di Cristo. (*NdA*)

li, giacché tali intuizioni non sono sconosciute alle guide morali dei popoli che ancora oggi restano primitivi. Nel 1928 un piccolo gruppo guidato da un esploratore britannico, L.M. Nesbitt, venne preso in trappola da una banda di feroci danachili, nella Depressione di Dancalia, in Africa. Costoro furono risparmiati dal massacro da una sorta di profeta danachilo, un uomo molto anziano di nome Suni Maa, che viveva secondo un ordine morale che i giovani del suo clan non riuscivano a comprendere. Nesbitt domandò a questo «scheletro vivente» se le vite degli esploratori fossero in pericolo.

«In effetti, sono in grande pericolo» replicò Suni Maa «specialmente per via dei più giovani, che sono cupidi e aggrappati al suolo, al di sopra del quale la loro breve vita non li ha ancora elevati. Non sanno dell'esistenza di cose che non sono di questo mondo, ma misteriose e superiori, e degne di esser cercate tralasciando tutte le altre.»[11]

La rivelazione che Mosè consegnò ai figli d'Israele fu una percezione di una verità oltre i sensi simile a quella espressa in questo secolo dal veggente danachilo. Come impararono gli ebrei, esiste un ordine morale che trascende il tempo. In entrambe le sue forme, cristiana ed ebraica, l'ordine del Sinai continua a conferire vitalità all'America.

Il Vecchio Testamento e la nuova America

Nell'America coloniale chiunque possedesse rudimenti di scolarizzazione conosceva dettagliatamente un solo libro: la Bibbia. E il Vecchio Testamento contava quanto il Nuovo, giacché le colonie americane furono fondate in un'epoca di rinnovati studi ebraici e il carattere calvinista della fede cristiana nell'America degli inizi enfatizzava il lascito di Israele.

Il marcionismo, l'eresia secondo cui i cristiani dovevano accantonare le dottrine ebraiche, non ebbe aderenti nell'America di allora.* Nelle colonie, prima della Rivoluzione, s'insediarono solo pochi ebrei e non molti altri vi giunsero fino agli

* Marcione, circa a metà del II secolo dell'era cristiana, insegnava che i cristiani dovevano accettare solo il «Vangelo puro» di san Paolo e che lo

ultimi decenni del XIX secolo; tuttavia, l'eredità di Israele agì in America in modo più potente che in Europa.

I puritani della Nuova Inghilterra non solo ordinarono la loro comunità secondo i dieci comandamenti e i libri del *Levitico* e del *Deuteronomio*, ma tracciarono costantemente dei paralleli fra se stessi e il popolo d'Israele e di Giuda. I puritani, sottomessi a Dio, ritenevano di rinnovare su di sé l'esperienza delle tribolazioni e dei successi del popolo ebraico. «Per rispondere ai loro problemi» dice Daniel Boorstin «attinsero tanto volentieri all'*Esodo*, ai *Re*, o ai *Romani*, quanto alle parti meno narrative della Bibbia. La loro peculiare condizione e il loro gusto per il drammatico li portava a dare importanza speciale a tali passaggi narrativi. La realtà fondamentale della loro esistenza era l'analogia con i figli d'Israele. Essi immaginarono che avventurarsi in luoghi selvaggi fosse rivivere la storia dell'esodo e non semplicemente obbedire all'esplicito comando di recarvisi. Per loro, la Bibbia era più un insieme di precedenti vincolanti che un corpo legislativo.»[12]

Il ruolo di guida intellettuale della Nuova Inghilterra, che avrebbe dato a quella regione un'influenza sugli Stati Uniti sproporzionata rispetto alla sua popolazione, diffuse tale concezione dell'eredità del popolo ebraico assai oltre quelle prime colonie. Ma anche gli insegnamenti del ginevrino Giovanni Calvino, tanto profondamente impressi nelle chiese congregazionaliste della Nuova Inghilterra, operarono (anche se con minore intensità) sulle altre colonie americane. I presbiteriani – scozzesi, scotoirlandesi e inglesi – che giunsero nelle colonie centrali e meridionali erano anch'essi discepoli di Calvino; perfino i coloni anglicani, fino a metà del XVII secolo, sottolinearono spesso l'elemento calvinista presente nelle dottrine della Chiesa d'Inghilterra.[13] E anche i battisti erano mossi da Calvino.

La conoscenza che Calvino aveva della cultura ebraica e la sua interpretazione della dottrina del peccato e dell'iniquità umane impressero il carattere veterotestamentario del cristia-

Jahvè dei giudei non era in verità Dio, ma il Demiurgo, sotto il quale il genere umano aveva sofferto fino alla venuta di Cristo. (*NdA*)

nesimo più sull'America che non sugli stati europei, o su altri paesi a maggioranza cristiana. E inoltre neppure luterani, metodisti, quaccheri e le altre comunità cristiane delle colonie americane trascuravano il Vecchio Testamento, benché tendessero a dargli meno peso dei calvinisti.

Come scrive Neal Riemer, «dato che la libertà dalla schiavitù e dall'oppressione erano temi dominanti nel Vecchio Testamento», il lascito d'Israele e di Giuda nutrì la libertà americana. «Esso mise in guardia, come nella vicenda della torre di Babele, dal tentativo dell'uomo di farsi Dio. Costrinse l'uomo, come nel racconto riguardante Adamo ed Eva, a riconoscere la propria mortalità e la propria fallibilità, nonché ad apprezzare il fatto che non vi potesse essere alcuna utopia sulla terra. Inveì ripetutamente contro la credenza secondo cui l'utopia può essere catturata e resa concreta nell'idolatria. D'altro canto, però, lasciò ampio spazio al tentativo di migliorare la vita. Questo è il significato centrale – secondo la mia lettura – dell'alleanza di Dio con Noè e della sua riaffermazione con Abramo e i profeti successivi.»[14]

Così il Vecchio Testamento contribuì a rendere i primi americani dei realisti sociali. Come Edmund Burke avrebbe dichiarato alla fine del periodo coloniale, la religione della maggior parte degli americani era «la dissidenza del dissenso e il protestantesimo della religione protestante», colorati di spirito di libertà. Ma non era dalla Legge e dai profeti che gli americani dissentivano, e la disputa dei calvinisti non era con i figli d'Israele, ma con le prerogative della Chiesa d'Inghilterra. In generale, i calvinisti credevano nell'autorità del Vecchio Testamento con più fervore di Martin Lutero; l'idea dell'Alleanza influenzò tutte le loro convinzioni politiche.

Clinton Rossiter esprime in modo succinto l'idea cardine secondo cui la società democratica americana poggia su credenze puritane e calviniste; e attraverso quelle, in parte non piccola, sull'esperienza di Israele sottomesso a Dio. «Con tutte le sue pecche e manchevolezze, nonostante il lungo cammino che ha ancora davanti a sé,» dice Rossiter «la democrazia americana è stata e rimane un'avventura altamente *morale*. Per quanti dubbi si possano avere sulle origini di questa democrazia, non ve ne può essere alcuno circa la fonte principale della moralità che le dà vita e sostanza.» Da quest'eredità puritana,

da questa tradizione ebraica trapiantata provengono «il contratto e tutti i suoi corollari; la legge superiore come qualcosa di più che una "onnipresenza annidata nel cielo"; il concetto dell'individuo competente e responsabile; certi elementi chiave dell'individualismo economico; l'insistenza per una cittadinanza educata a comprendere i propri diritti e i propri doveri; e le virtù della classe media, quell'alto piedistallo di stabilità morale a partire dal quale, così ritengono gli americani, deve sempre costruire una democrazia di successo.»[15]

Certo, il puritanesimo e le altre forme di calvinismo americano erano essenzialmente cristiane; non erano un semplice ebraismo rinnovato. E il calvinismo severo di quei primi anni coloniali è stato oggi modificato dallo sviluppo di un anglicanesimo meno ascetico, dall'influenza del luteranesimo, dall'arrivo di milioni di immigrati cattolici durante il XIX secolo e di masse di immigrati di altre confessioni o di altre convinzioni. Inoltre, con il succedersi delle generazioni, gli stessi abitanti della Nuova Inghilterra avrebbero in parte perso la rigidità tipica dei fondatori della colonia che si affacciava sulla Baia di Massachusetts.

Detto ciò, la scienza politica e le istituzioni americane, nonché l'ordine morale del paese non possono comunque esser comprese, conservate o rinvigorite senza ricorrere alla Legge e ai profeti. Il motto degli Stati Uniti *In God we trust*, confidiamo in Dio, è una riaffermazione delle Alleanze strette con Noè, Abramo, Mosè e i figli d'Israele, giù fino agli ultimi giorni di profezia. La Gerusalemme terrena non fu mai una città enorme: nella città di New York vivono oggi molti più ebrei di quanti abitassero l'intera Palestina al culmine della gloria di Salomone. Ma la Gerusalemme eterna, la città dello spirito, ha tuttora più a che fare con l'ordine americano di quanto ne abbia perfino la Boston fondata dai puritani, o la New York degli olandesi, o la Washington che sorse da un compromesso politico fra i seguaci di Jefferson e quelli di Hamilton. La fede e la speranza possono permanere quando le città terrene sono ridotte a polvere: è questa, in verità, una delle lezioni principali ricavabili dall'esperienza di Israele sottomesso a Dio.

NOTE

[1] John Winthrop, *A Model of Christian Charity*, in Perry Miller (a cura di), *The American Puritans: their Prose and Poetry*, Doubleday, New York 1956, pp. 78-83. Cfr. anche *Winthrop's Journal «History of New England»*, a cura di James Kendall Hosmer, Barnes and Noble, New York 1908 e 1966, vol. 1, pp. 24-50.

[2] R.B.Y. Scott, *The Relevance of the Prophets*, Macmillan, New York 1968, p. 225.

[3] John Adams a F.A. Vanderkemp, 16 febbraio 1809, in C.F. Adams (a cura di), *The Works of John Adams*, Little, Brown, Boston 1854, vol. 9, pp. 609-10.

[4] Roland de Vaux, *Ancient Israel*, McGraw-Hill, New York 1961, vol. 1, p. 99.

[5] Cfr. James B. Pritchard (a cura di), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton 1955², pp. 405-07; anche E. Voegelin, *Order and History*, vol. 1, *Israel and Revelation*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1956, pp. 98-101.

[6] T.R. Glover, *Progress in Religion*, Student Christian Movement, London 1922, pp. 143-44.

[7] Abraham J. Heschel, *The Prophets*, Harper Torchbooks, New York 1971, vol. 2, p. xvii.

[8] Thorleif Boman, *Hebrew Thought compared with Greek*, trad. ingl. di Jules L. Moreau, W.W. Norton, New York 1960, pp. 137-38.

[9] Gerhart Niemeyer, *Between Nothingness and Paradise*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1971, pp. 166-67.

[10] Cfr. C.S. Lewis, *The Abolition of Man*, Macmillan, New York 1947, pp. 51-61 (trad. it. *L'abolizione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1979, Appendice, *Illustrazioni del* Tao, pp. 83-99. Con *Tao*, termine mutuato dalla cultura cinese, Lewis intende una legge naturale universale. *NdC*)

[11] L.M. Nesbitt, *Desert and Forest: the Exploration of Abyssinian Danakil*, Penguin Books, London 1955, p. 269 (nella traduzione italiana del testo – in L.M. Nesbitt, *La Dancalia esplorata. Narrazione della prima e sola spedizione che abbia finora percorso la Dancalia nell'intera sua lunghezza*, R. Bemporad e figlio, Firenze 1930, p. 373 – si perde molta della forza della citazione originale: «In grande pericolo, specie pei giovani che son troppo attaccati alla loro terra e non sanno che altrove vi sono cose strane e più lontane di noi», *NdC*).

[12] Daniel Boorstin, *The Americans: the Colonial Experience*, Random House, New York 1958, p. 19.

[13] Sulla potenza del calvinismo nell'America dei primi tempi, cfr. C. Gregg Singer, *A Theological Interpretation of American History*, Craig Press, Nutley (N.J.) 1964, in particolare l'introduzione.

[14] Neal Riemer, *The Democratic Experiment: American Political Theory*, D. Van Nostrand, Princeton 1967, p. 35.

[15] Clinton Rossiter, *Seedtime of the Republic: the Origin of the American Tradition of Political Liberty*, Harcourt, Brace, New York 1953, p. 55 (trad. it. *L'alba della Repubblica. Le origini della tradizione americana di libertà politica*, a cura di Cipriana Scelba, con un'introduzione di Nicola Greco, Nistri-Lischi, Pisa 1963, p. 77).

3

Gloria e rovina del mondo greco

Il difetto fatale degli elleni

Nella filosofia, nella guerra, nelle prime scienze, nella poesia, nella grazia dei modi, nella retorica e nella grande astuzia, il popolo che chiamava se stesso elleni superò tutte le precedenti genti civilizzate; in alcuni ambiti, i suoi risultati sono rimasti ineguagliati anche dopo che la *polis* greca, la città-stato, ebbe perso la libertà. Eppure, gli antichi greci fallirono in un punto: non impararono mai a vivere insieme in pace e nella giustizia.

Alla maggior parte degli uomini che redassero la Costituzione americana, le antiche comunità greche offrirono pochi precedenti degni di esser seguiti, anche se gli abbagli dell'esperienza politica greca costituirono delle salutari lezioni negative. In filosofia e nelle arti facciamo riferimento alla gloria della Grecia, così come nella religione e nell'etica ci riferiamo a Israele; ma né l'una né l'altro costituiscono per noi un modello politico.

Gli uomini che fondarono la Repubblica americana sapevano di aver ereditato e sviluppato un ordine sociale migliore di quello mai conosciuto da Atene, Siracusa, Sparta, o Corinto. Ciò che trovarono di prezioso nell'esperienza o nell'ordine greci fu il resoconto premonitore del conflitto di classe, della mancanza di unità, della violenza intestina, dell'arroganza e dell'egoismo privati e pubblici, della vanagloria imperialistica e del collasso del senso civico, ovvero di quello che doveva essere evitato.

Di carattere speculativo, gli antichi greci dibatterono e

scrissero senza posa sulle costituzioni politiche; tuttavia, nessuna comunità greca riuscì mai a varare una buona costituzione che durasse a lungo, eccetto, forse, Sparta, uno stato-guarnigione. La storia di Atene, la città dove le tragedie di Eschilo, di Sofocle e di Euripide vennero scritte e rappresentate per la prima volta, fu essa stessa tragica, tanto che il meglio che si possa dire dell'ordine politico di Atene è che molte altre comunità greche soffrirono mali ancora peggiori. È comunque stupefacente ciò che gli elleni riuscirono a realizzare malgrado la loro confusione politica.

«A un piccolo popolo, che occupava originariamente un territorio di estensione limitatissima, toccò in sorte di creare il principio del progresso, del movimento in avanti e non all'indietro o verso il basso, dell'attività che distrugge allo scopo di costruire» scrisse Sir Henry Maine nel 1876. «Quel popolo era il popolo greco. Se si eccettuano le cieche forze della natura, tutto ciò che si muove a questo mondo è di origine greca. Da questa fonte si è propagato un principio attivo che ha vivificato tutte le grandi razze progressive, penetrando dall'una all'altra e producendo risultati conformi alle potenzialità latenti in ciascuna di esse; risultati, naturalmente, spesso assai superiori a quelli che la Grecia può vantare.»[1]

Anche se la lode appare un po' esagerata, è vero però che, senza i talenti greci, non sarebbe potuta nascere quella che chiamiamo «civiltà moderna». (Si dovrebbe aggiungere che gli stessi greci non riconobbero alcun «principio di progresso», anche se, nei fatti, provocarono il progresso umano: in genere i filosofi, i poeti e gli storici greci ritenevano che non vi fosse nulla di nuovo sotto il sole, ossia che la storia umana ripetesse continuamente, con nuove forme e con nuovi nomi, ciò che l'umanità aveva sofferto o conquistato in epoche precedenti.) I greci giunsero vicini alla conquista di tutto il mondo conosciuto e se fossero stati capaci di sviluppare, nella loro cultura, un sistema di armonia e di amicizia almeno passabile, avrebbero potuto riuscirvi in pieno. Nessun'altra razza ha prodotto, nel breve periodo, tante singole personalità di talento quante ne produsse il popolo greco all'apice della sua gloria.

Si dice che i greci avessero una parola per ogni cosa. Uno dei vocaboli più importanti era *hubris*, che indica quell'arro-

ganza smisurata dell'uomo di fronte alla quale gli dei montavano in collera. E non c'è di che meravigliarsi, giacché il feroce orgoglio localistico, una spietata brama di potere e l'individualità tracotante percorsero in modo catastrofico tutta la storia greca. La loro religione non era in grado di frenarli; questa è la ragione per cui, nonostante tutti i loro talenti, alla fine i greci dovettero soccombere davanti a popoli meno precari.

Noti nel mondo antico per la loro astuzia, spesso i greci, come individui e come comunità, superarono sé stessi. «Non fidarti mai di un greco» scrisse Euripide nel 410 a.C. circa. «Diffidate dei greci e dei loro doni» avrebbero detto i romani.* Gli elleni furono il popolo più intelligente dell'antichità, e i soldati migliori, ma spesero le loro energie per distruggersi fra loro. Era impossibile unire le città-stato greche per uno scopo qualsiasi, eccetto che per un'emergenza estrema, e talvolta neppure allora. Di tanto in tanto alcuni di quegli stati formavano leghe e confederazioni che si sarebbero poi dissolte all'improvviso per il presunto vantaggio immediato di uno o dell'altro degli associati. «I greci dicono la verità,» recita un proverbio russo «ma solo una volta l'anno.»

Nel periodo in cui gli israeliti invadevano la Palestina, ondate di genti dette elleni conquistavano la terra ferma e le isole greche, sommergendo i resti di una civiltà che vi si trovava precedentemente. Mentre gli israeliti lottavano contro la potenza dei filistei, i greci saccheggiavano Troia, in Asia Minore. Circa al tempo in cui gli assiri distruggevano il regno settentrionale di Israele, i greci fondavano colonie in tutto il Mediterraneo e su tutta la distanza che separa la Spagna dall'Egitto, o il Mar Nero dalla Libia. L'apogeo della Grecia, il periodo della cultura di Atene, iniziò non molto dopo la fine dell'indipendenza dei figli d'Israele.

Gli storici e i letterati liberali del '700 e dell'800 idealizzarono la civiltà greca che conoscevano attraverso i resti letterari e le vestigia frammentarie dell'architettura e della scultura. Stranamente quegli autori lodarono la Grecia in generale,

* *Timeo Danaos et dona ferentes* è la frase che Virgilio fa pronunciare a Laocoonte nell'*Eneide*, II, 49. (*NdC*)

e Atene in particolare, come luogo di nascita della libertà, santuario del bene e del bello, fonte della razionalità, nonché casa della soavità e della luce. Quest'entusiasmo non era né totalmente ingiustificato, né del tutto fondato. La maggior parte dei capi della Rivoluzione francese si concesse una stima indiscriminata per la Grecia e per Roma classiche. Ma le personalità preminenti della Rivoluzione e dei primi anni della Repubblica americane condirono i loro gusti classici con parecchi grani di sale.

Quando, in cerca di giustificazione o di direzione politica, facevano riferimento agli esempi classici, l'attenzione degli americani si concentrava sulla Repubblica di Roma piuttosto che sulle città greche; e l'influenza diretta dello storico greco Polibio – che scrisse sulla costituzione romana – fu probabilmente maggiore dell'influenza congiunta delle dottrine politiche di Platone e di Aristotele. I fondatori degli Stati Uniti (molti erano avvocati e la maggior parte aveva una considerevole esperienza pratica della vita pubblica dell'America coloniale e rivoluzionaria) percepirono che le istituzioni di una *polis* greca, territorialmente compatta e numericamente ridotta, non potevano essere imitate con successo nell'irregolare estensione territoriale della Repubblica americana; con il senato romano la questione era invece diversa. Alcune delle personalità americane, dai tempi coloniali fino alla guerra civile, avevano letto gli storici greci e romani nelle lingue classiche; un numero ancora maggiore aveva letto quelle opere in traduzioni, o almeno in riduzioni. La maggior parte era quindi consapevole che l'ordine politico forte e giusto, quali che fossero stati i risultati raggiunti dai greci nel campo del pensiero, non era stato una dote greca.

Perfino oggi, guardando l'Acropoli di Atene, si può condividere l'apprezzamento della civiltà greca prevalente fra i ceti colti del XVIII e del XIX secolo. Se si deve giudicare una civiltà in base alla sua bellezza, i greci rimangono insuperati. Benché non sia che uno scheletro di pietra, quel tempio in rovina chiamato Partenone conserva tutta la sua gloria; le fanciulle scolpite dell'Eretteo possiedono una tranquillità che gli ateniesi in carne e ossa non conobbero mai; l'intero splendido complesso creato da Pericle comunica, sussurrando come uno spirito, aspirazioni nobili e gusto perfetto, benché i cro-

ciati abbiano poi trasformato quei monumenti in un castello e i turchi abbiano successivamente mutato il santuario di Atena in una raffazzonata fortezza. Lungo i secoli l'Acropoli è stata saccheggiata dai conquistatori: lo stesso fregio del Partenone venne asportato alla fine del '700 e trasportato al British Museum. Quantunque oggi sia solamente la parvenza di un'ombra, la bellezza dell'Acropoli si protrae nel tempo come testimonianza dell'immaginazione greca. Quasi all'inizio delle cose, i greci già conoscevano tutto. Ma come giunsero a quella conoscenza?

Nessuno ha risposto a questa domanda in modo soddisfacente, ma le cause del fallimento politico dei greci sono note. Lo splendore architettonico pericleo fu eretto con i fondi rubacchiati agli alleati di Atene; da un certo punto di vista si trattò della manifestazione di un imperialismo rapace, che condusse al massacro di altri greci, sfortunati quanto bastava per aver confidato nell'onore ateniese. L'esagerato dispendio fiscale per la costruzione di quei templi sull'Acropoli fu la causa principale della guerra del Peloponneso e l'opera venne completata solo due anni prima che Atene s'arrendesse a Sparta. Gli americani che avevano letto le storie di Tucidide, forse nella traduzione di Thomas Hobbes, sapevano che quella bellezza era stata acquistata a prezzo del sangue. All'imperialismo democratico di Pericle erano succedute la demagogia, l'oligarchia e la sconfitta per mano di antichi nemici. Quello che gli storici chiamano il Secolo d'oro di Atene durò meno di cinquant'anni; gli statisti americani cercavano qualcosa di più duraturo.

Dopotutto il Partenone non fu dovuto solo a uno spirito di soavità e di luce, ma anche a un'ambizione civica che conobbe pochi scrupoli. E gli dei adorati sull'Acropoli – perfino la saggia Atena – erano modelli deboli per un ordine sociale sano. Alfred Zimmern, uno dei più influenti scrittori di istituzioni politiche greche, osserva che l'opera dei pensatori politici greci «era viziata dall'incapacità ad afferrare l'estensione e l'urgenza delle esigenze dell'anima individuale. Gli uomini devono essere spiritualmente liberi prima di poter cooperare politicamente al più alto livello. In ultima analisi la debolezza della speculazione politica greca può esser fatta risalire alla debolezza della religione greca».[2]

In effetti, in quale misura le divinità olimpiche o «omeriche» dell'Acropoli – quegli dei a cui erano dedicati i magnifici templi di ogni città greca – offrivano la vera libertà di spirito al cittadino greco? Quei templi, e le immagini degli dei che vi si conservavano, erano simboli d'orgoglio e spesso d'arroganza civiche; erano divinità «ufficiali», ma non parlavano alla coscienza del singolo, non davano nutrimento all'ardente desiderio umano d'immortalità, né proclamavano con chiarezza una norma alla quale gli uomini avrebbero dovuto conformarsi.* Ad Atene si possono vedere i monumenti in rovina delle divinità olimpiche e, quantomeno nel passato, molti autori scambiarono il distacco e la tranquillità politiche degli dei olimpici per lo spirito degli stessi antichi greci. Ma il potere della mitologia olimpica diminuì rapidamente durante il Secolo d'oro della Grecia, anche se alcune delle sue intuizioni passarono nella filosofia religiosa di Platone.

L'afflato religioso greco fu più grande del culto di stato tributato agli abitatori dell'Olimpo. L'impulso spirituale greco possedeva un lato insieme più oscuro, più patetico e, per certe emozioni, più appagante di quanto potessero mai essere le immagini idealizzate di Zeus, Atena, Poseidone e Apollo. Per un certo tempo, la religione omerica, ovvero la mitologia olimpica infusa di spirito, oscurò parzialmente questa religione precedente e più mistica, ma dopo il Secolo d'oro, l'antico afflato si sarebbe manifestato di nuovo, e i culti civici olimpici avrebbero perso la loro vitalità.

* Nell'*Iliade* e nell'*Odissea* vi sono intuizioni meravigliose. Ma, diversamente dalla religione ebraica, che crebbe e si dispiegò lungo molti secoli, la religione greca non andò oltre un grande e promettente inizio; o piuttosto, quando in Grecia la fede popolare cominciò a sembrare inadeguata, venne soppiantata dalla filosofia. La religione greca di per sé non si erse mai al di sopra di Omero. «La prima rivelazione dello spirito è la religione omerica, ed è a un tempo la prima grande rivelazione della natura» scrive Walter F. Otto. «Nella Grecia più tarda lo spirito si manifestò sempre nuovamente in isvariati modi, ma non mai in una forma tanto genuina e originaria come in questa religione dello spirito vivo. Con essa la grecità ha pronunciato la sua parola eterna sul mondo.» (*The Homeric Gods: the Spiritual Significance of Greek Religion*, trad. ingl. di Moses Hadas, Pantheon, New York 1954, p. 159 [trad. it., *Gli dei della Grecia. L'immagine del divino riflessa dallo spirito greco*, La Nuova Italia, Firenze 1941[2], p. 201].) (*NdA*)

Qualcosa di quest'altra fede s'intravede ancora a Delfi, o meglio ancora, in un certo senso, in una delle grandi città greche di Sicilia, l'antica Akragas. E quanto s'intravede non è il razionalismo, la soavità e la luce che i passati ammiratori della cultura ellenica scambiarono per il complesso della coscienza religiosa greca.

All'inizio del V secolo prima di Cristo il poeta Pindaro definì Akragas la più bella delle città mortali. Oggi la città si chiama Agrigento; quantunque decaduto e senza alcuna traccia della genialità greca nei suoi attuali abitanti, il luogo possiede ancora la bellezza. Dalla cattedrale, che si erge sopra quella che un tempo fu l'acropoli, cioè la rocca di Akragas, si vede, attraverso la valle colma di rovine e di mandorli, la cresta opposta, ancora sormontata dai templi classici del VI e del V secolo avanti Cristo.

Qui, contro lo splendido scenario del mare, si trovano i santuari delle divinità civiche, i protettori della *polis* di Akragas: templi dedicati a Zeus, a Era, a Eracle e ad altri abitatori dell'Olimpo. Quello di Zeus, demolito da un terremoto in epoca classica, fu uno dei tre templi maggiori di tutto il mondo greco e nei progetti era tanto ampio che la popolazione di Akragas, pressoché rovinata dal costo, non riuscì neppure a completarne il tetto, prima del crollo. Le mura meridionali della città corrono vicine a queste alte colonne: sembra, così, che gli akragantini abbiano posto i templi dei propri dei su questa sommità, al fine di trasmettere ai nemici che s'avvicinavano un senso della possanza delle divinità che vegliavano sulla bella Akragas. Ma gli abitatori dell'Olimpo trascurarono la loro città; Cartagine, infatti, stava giusto al di là del mare e, col tempo, i cartaginesi avrebbero assalito Akragas, appiccando il fuoco a quei templi di pietra dorata.

In quale misura la gente di Akragas riponesse la sua fiducia negli dei dell'Olimpo è incerto, giacché sotto la città si trova un gigantesco labirinto di corsi d'acqua e di strani passaggi, tutti opera dell'uomo; l'aria fredda proveniente da quelle zone sotterranee sale da un'apertura in piazza del Purgatorio, mutandosi in vapore al sole di Sicilia. Quel labirinto venne creato in ragione dell'adorazione di qualcosa, ma certo non a motivo della devozione per gli abitatori dell'Olimpo. Sotto la cima d'un colle, distante dai templi civici della cresta

meridionale della città, si può ancora entrare nel fano-caverna di Demetra e di Kore, più antico della città stessa e dedicato a divinità ctonie, ovvero a oscuri dei della terra e delle acque sotterranee, della morte, nonché della rinascita e della fertilità. Non fu forse la fede dell'uomo comune dei tempi ellenici, perfino durante il Secolo d'oro, un appello a queste potenze dell'ombra, più che alle belle astrazioni scolpite o fuse nel bronzo, poste in alto sulla collina?*

Dal principio alla fine, molti greci pregarono le divinità ctonie sotterranee, o si rivolsero ai culti misterici di Orfeo o di Dioniso, rifiutando il mondo razionale e reale. Alcuni (fra questi il viaggiatore Pausania, nel II secolo prima di Cristo) trovarono abbastanza coraggio per strisciare giù nella grotta di Trofonio, divinità del suolo, onde conoscere il futuro. (Pausania scoprì di essere ancora capace di ridere, parecchio tempo dopo essere riemerso dagli oscuri terrori della grotta-tempio di Trofonio.)

Il dio greco della legge e dell'ordine era Apollo, lo spirito della ragione solare. Ma contro il mondo ordinato di Apollo lottava il potente dio greco Dioniso, lo spirito della passione, dell'agitazione e della licenziosità. A Delfi, nel più famoso dei

* Se non si comprendono certi elementi della religione dei greci, se ne fraintende la tragedia che sempre fu di carattere religioso. Così alcuni critici e drammaturghi moderni rappresentano spesso l'*Antigone* di Sofocle come una specie di libello sui «diritti civili», dove il reggente Creone incarna il governo oppressivo e Antigone la libertà personale. Nell'*Antigone* si può certo trovare, come fece Aristotele, il brancolare in direzione della «legge naturale», ma la tragedia non costituisce affatto una polemica politica. I greci, infatti, non concepirono mai la libertà *al di fuori* della *polis*, cioè dello stato, o addirittura in opposizione a esso; e contro la democrazia ateniese Socrate non rivendicherà diritti giuridici. Il Creone di Sofocle non è un tiranno, ma solo un esponente di spicco della *polis* che rischia di divenire tiranno, né Antigone enuncia qualche nuova dottrina del diritto in opposizione allo stato e al *nomos*, cioè alla tradizione della legge. In realtà, Antigone parla a favore dei diritti delle divinità ctonie, il cui culto esige che il corpo di suo fratello debba esser sepolto secondo il cerimoniale, mentre Creone rappresenta il culto civico delle divinità olimpiche, che pretende obbedienza all'ordine pubblico. Sofocle non giudicò né l'uno, né l'altro culto come sbagliato o ingiusto in quanto tale; piuttosto, la sua tragedia descrive un conflitto di lealtà e di doveri, lo scontro fra impulsi religiosi non facilmente riconciliabili. (*NdA*)

santuari greci, i templi di quelle due grandi divinità si ergono fianco a fianco. Poteva la presenza del dio dell'ordine contrastare il fascino del dio dell'eccesso?

Se la religione dei greci non era così mansueta e solare come l'hanno spesso immaginata gli autori dell'800, non era tranquillo neppure il loro ordine sociale civile: Apollo lottava con Dioniso. Si dice che, ad Akragas, Falari, il primo terribile tiranno della città, abbia arrostito i suoi nemici in una fornace d'ottone a forma di toro. Durante tutto il periodo della sua indipendenza, Akragas oscillò fra dispotismo e anarchia, e così fu per la maggior parte delle altre città greche. Delle oltre duecentomila persone che abitavano ad Akragas durante il suo apogeo, la grande maggioranza erano schiavi, molti provenienti dall'Africa. (Fra i pensatori politici greci, solo Platone fu in grado di alludere a una comunità non sostenuta dalla schiavitù, e questo solo nel regno di sogno all'inizio della *Repubblica*.) Nella maggior parte delle città, l'aspettativa comune del cittadino medio di sana costituzione (benché i greci fossero una razza notevolmente sana) era la morte violenta mentre ancora era abbastanza giovane. Anche nella lussuosa Akragas, questi greci amanti della bellezza erano uomini arditi, abituati alla lancia e alla spada, e si sarebbero senza dubbio meravigliati della descrizione idilliaca della loro esistenza fornita, secoli dopo, da studiosi dalla vita priva di rischi.*

Né quelle meravigliose rappresentazioni in forma umana degli abitatori dell'Olimpo nei templi di ogni città, né i culti dell'oscurità, del mistero e delle speranze domestiche, più prossime a molti cuori greci, poterono dar loro un principio d'ordine personale e sociale come quello che Jahvè aveva dato a Israele. Le divinità olimpiche e ctonie vennero più volte alle mani; allo stesso modo ogni *polis* greca era pronta alla guerra contro i barbari e contro altre città greche dalle origini e dalle istituzioni similari, qualora l'aggressione fosse sembrata conveniente. All'interno di ogni città, ogni pochi anni, le ostilità fra i ceti, gli antagonismi politici e le ambizioni individuali laceravano la struttura dell'ordine sociale civile. Le democrazie non erano meno violente delle tirannie e delle oligarchie. Per i greci «libertà» significava anzitutto indipendenza della propria città-stato e non gradi elevati di libertà personale. L'attaccamento appassionato al luogo di nascita costituì insieme la loro forza e la loro rovina, mentre il carattere pittoresco della religione non fornì loro un ordine morale coerente.

* In generale, tuttavia, i greci aborrivano la tortura e non permettevano che la si rappresentasse in teatro. Erano capaci di passare a fil di spada l'intera popolazione maschile in età da soldato delle città vinte, ma smisero presto d'infliggere crudeltà fisiche intenzionali a sangue freddo. (*NdA*)

Solone e lo stato ateniese

E tuttavia questi greci dei tempi antichi contribuirono alla concezione americana di ordine più di quanto possa sembrare a prima vista. I greci non raggiunsero mai una giustizia durevole per se stessi, ma ciò accadde non perché non tentarono. Alcuni di loro, statisti e filosofi, modellarono le istituzioni americane in modo indiretto e Solone fu l'architetto greco dell'ordine che più si impose agli americani degli anni della formazione del paese.

Circa all'epoca in cui Geremia profetizzava la distruzione di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor, ad Atene cresceva l'autorità del poeta Solone, che, successivamente, i greci avrebbero onorato come uno dei sette savi. Due secoli dopo, Platone scriverà che se avesse continuato con i suoi versi elegiaci e giambici, Solone avrebbe potuto eguagliare o superare Omero o Esiodo in qualità di poeta religioso. Ma Solone si dedicò all'arte di governare, divenendo l'eccelso legislatore di Atene. La Costituzione degli Stati Uniti, adottata quasi ventiquattro secoli dopo che Solone ebbe dato ad Atene una nuova costituzione, contiene una sfumatura della prudenza soloniana.

Gli americani del '700 conobbero Solone attraverso le pagine del biografo e moralista greco Plutarco (46-120 d.C.), che pochi di loro avevano letto in greco, ma che molti incontrarono nelle traduzioni appassionanti di North o di Dryden. Attraverso le sue *Vite parallele*, Plutarco giunse a influenzare il pensiero degli americani più di quanto abbia fatto (con la sola possibile eccezione di Cicerone) qualsiasi altro autore classico. Di tutte le vite parallele di Plutarco, nessuna parve

più pertinente alle necessità della neonata Repubblica americana della vita di Solone.

Il dottor Benjamin Rush, medico di Filadelfia, studioso e firmatario della Dichiarazione di indipendenza, non era certo, in generale, un fervente ammiratore del programma di studi classici. Tuttavia Rush sognò che tre legislatori gli facevano visita, il primo dicendo: «Sono Solone».* Rush riteneva che sarebbe stato meglio insegnare ai ragazzi americani la Bibbia e gli studi ebraici in modo approfondito, piuttosto che passare il tempo sulla mitologia greca e romana; ma conosceva il valore di Solone. E l'innovatore radicale Tom Paine, che di solito sembrava assumere sull'istruzione classica posizioni più critiche di quelle di Rush, parafrasò in modo ammirato il principio di Solone secondo cui il governo popolare raggiunge il massimo quando «l'ingiuria più piccola fatta all'individuo più meschino è considerata un insulto all'intera costituzione».[3]

Gli americani dell'epoca di Rush e di Paine si resero conto che grandi nomi come Platone e Aristotele avevano descritto il modo in cui gli uomini ricusavano il potere, quando già la *polis* greca stava decadendo. Ma Solone era simile agli stessi uomini guida americani, era cioè un uomo investito di un'alta autorità, che tentava di forgiare una struttura permanente di istituzioni giuste, agli albori di quello che sarebbe divenuto un potente stato.

Poeta, filosofo, insegnante religioso, patriota, eroe e uomo che guidò concretamente i suoi simili, Solone possedette l'intelletto e il carattere che i fondatori degli Stati Uniti cercavano nella loro generazione. Non sorprende che nel gergo del giornalismo quotidiano americano «solone» sia diventato sinonimo di legislatore. Se Solone non fosse mai vissuto, forse la Costituzione americana sarebbe nata ugualmente, ma avrebbe potuto risultare meno fortemente contrassegnata dai concetti di «pesi e contrappesi», di compromesso fra interessi e ceti, nonché di «governo misto», come Solone li aveva espressi e, in misura considerevole, instaurati nella nascente

* Gli altri due legislatori del sogno di Rush erano William Penn e Numa Pompilio, il corrispettivo romano di Solone. (*NdA*)

Atene. Molto dopo Solone, questi principi sarebbero stati nuovamente espressi da Platone, da Aristotele, da Polibio, da Cicerone e da altri autori politici classici, penetrando nella dottrina e nel tessuto del governo costituzionale di tutta l'Europa occidentale e (con diversità di forme) di tutto il Nuovo Mondo.

Solone, figlio di un uomo parsimonioso di buona famiglia, nacque forse cinquant'anni prima che i babilonesi prendessero Gerusalemme e visse ancora trent'anni dopo quella distruzione, un evento che, presumibilmente, a lui non parve gran che. Era un uomo dotato di capacità intuitive, un veggente: sosteneva che le verità gli erano state trasmesse da una fonte al di là della sua razionalità individuale, e dunque, di essere come un profeta. I suoi risultati concreti, quantunque notevoli, non sono importanti quanto il suo elevato esempio di probità e l'immaginazione morale che egli introdusse nell'ordine politico.

Nel corso del VII secolo prima di Cristo, Atene perse parte di quella forza con cui dominava, fin dal X secolo, la terraferma greca. Corinto, Sparta e Megara, la sua vicina più prossima, minacciavano di eclissarla; benché la popolazione dell'Attica (il territorio controllato direttamente da Atene) fosse numerosa, l'organizzazione politica di Atene era relativamente debole. Non più governata da re, Atene era tormentata da contese civili. Le dure leggi emanate da Dracone, a partire dall'anno 621, avevano restaurato l'ordine per alcuni anni, ma avevano approfondito la pericolosa spaccatura fra i ceti sociali. Durante la giovinezza di Solone, Atene fu uno stato aristocratico che possedeva sia le virtù sia i vizi di quel tipo di organizzazione della società. Per gli ateniesi era ormai vero che l'amore per il denaro era la radice di ogni male.

I ricchi proprietari terrieri desideravano possedimenti ancora maggiori; i ceti più poveri, invidiosi, desideravano ciò che non avevano l'abilità di utilizzare in modo intelligente. Di fatto, le leggi di Dracone, pur proteggendo la proprietà, avevano messo i poveri con le spalle al muro. Molti dei liberi cittadini di Atene erano indebitati senza via d'uscita ed erano costretti a pagare ai propri creditori un sesto della rendita delle proprietà, ossia il margine fra il necessario per vivere e un'opprimente indigenza. Il destino dei numerosi artigiani o

operai dell'Attica – la maggior parte dei quali, discendendo da stranieri, non godeva di piena cittadinanza – era ancora peggiore, giacché essi, le loro mogli e i loro figli potevano esser venduti come schiavi se non avessero fatto fronte agli obblighi verso i creditori; in effetti, a migliaia erano già stati venduti all'estero. In tali condizioni, c'era da aspettarsi la ribellione. Sia che i ribelli avessero vinto, sia che avessero perso, la *polis* di Atene sarebbe stata dilacerata e lasciata priva di difesa davanti ai nemici esterni. Malgrado la ricchezza, la popolazione e la cultura, Atene era ancora governata da una costituzione sviluppatasi in una società tribale più semplice. Poteva esserci un uomo di genio in grado di ripristinare un'autentica comunità per gli ateniesi?

Il poeta etico Solone fu quell'uomo. Egli proclamava che la comunità può mantenersi solo tramite l'ordine virtuoso, l'*eunomia*. I capi del popolo sono stati corrotti e ingiusti, scrisse Solone in una delle sue elegie; hanno offeso *Dike*, la Giustizia, e la giustizia si vendicherà, a meno che la società non si corregga.* Prima che Atene entrasse in crisi, Solone aveva lasciato il proprio segno come patriota e come diplomatico, riguadagnando alla città l'isola di Salamina e ponendosi al di sopra delle fazioni politiche. Da mercante, aveva viaggiato molto e il fatto di essere un poeta ispirato aveva per gli antichi greci un'importanza maggiore di quanta ne avrebbe per gli elettori americani di oggi.

Nell'anno 594 Solone fu eletto arconte eponimo, ossia primo magistrato civile di Atene. Dato che a quel tempo la situazione della comunità era disperata, tutti – i ceti medi, i ricchi, i poveri – furono d'accordo nel conferire a Solone

* *Dike* significa giustizia, compensazione per i mali o il danno subiti, nonché azioni legali. Il vocabolo greco per legge è *nomos*, che significa usanza, convenzione, diritto costituzionale, o diritto positivo. Buone definizioni di tali termini sono contenute in F.E. PETERS, *Greek Philosophical Terms: a Historical Lexicon*, New York University Press, 1967. Per una descrizione acuta e succinta della concezione greca di giustizia e di legge, cfr. HUNTINGTON CAIRNS, *Law and its Premises*, n. 20 della serie *Benjamin N. Cardozo Lectures*, Association of the Bar of the City of New York, New York 1962. «Dato che, nel mondo, la legge si origina come sistema d'ordine» scrive Cairns, «tale sistema pone necessariamente dei limiti a ciò che è legittimo e giusto in campo giuridico.» (*NdA*)

l'autorità di «arbitro» o di «riformatore della costituzione», con il potere di fare tutto quanto giudicasse necessario in campo politico ed economico. Quasi ogni altro greco investito di una tale autorità si sarebbe trasformato in un tiranno, ma Solone, scartata la possibilità di impadronirsi del potere assoluto e di una vasta ricchezza, risanò la società ateniese.

In questa sede si possono solamente sfiorare le sue riforme concrete. Per quanto riguardava l'economia politica, Solone abolì la vecchia legge in base alla quale si poteva ipotecare il proprio corpo e liberò tutti coloro che erano stati ridotti in schiavitù a causa dei debiti, riscattando e rimpatriando dall'estero chi era stato imbarcato alla volta di altri paesi. Respinse la richiesta dei radicali di ripartire in modo uguale la terra fra tutti gli ateniesi, ma ridusse i debiti e adottò misure che limitassero la concentrazione della proprietà terriera. Revisionò e rivalutò il sistema monetario e diminuì il tasso d'interesse. Senza confiscare la proprietà dei ricchi, riuscì a migliorare la condizione dei poveri e a riportare nella comunità un equilibrio economico tollerabile.

Per quanto riguardava la costituzione politica, Solone affermò la realtà dello «stato», ossia di un sistema di governo rispettoso degli interessi e dei diritti di tutti i ceti e di tutti gli elementi di una comunità: l'ordine riformato che ottenne non fu né un'aristocrazia, né una democrazia, ma un governo «misto». Abolì la necessità della nascita agiata come condizione per avere incarichi pubblici, introducendo invece qualifiche e doveri basati sulla ricchezza determinata in base al reddito annuale. Vennero riconosciuti quattro ceti di cittadini; ai più ricchi fu permesso di detenere gli incarichi pubblici più alti e ai poveri di assumere gli incarichi inferiori. Questi ceti furono correlati al servizio militare e, dunque, la forza militare di Atene dipese principalmente dagli uomini dei ceti medi, i quali potevano sostenere i costi dell'armatura e delle armi necessarie al servizio di fanteria pesante.

Solone incrementò i poteri dell'Assemblea, ossia dell'adunanza di tutti i liberi cittadini, lasciando, comunque, l'autorità esecutiva nelle mani dell'antico Consiglio dell'Areopago, una specie di senato reclutato fra gli ex magistrati religiosi, militari e civili. Per rendere più effettiva l'Assemblea, Solone creò un nuovo Consiglio dei Quattrocento che ne preparasse e ne gui-

dasse i lavori. Il consiglio vecchio e quello nuovo, scrisse Solone, avrebbero salvato l'Assemblea dall'imprudenza: «Se vincolata a due ancore, la nave dello stato cederà ai marosi in misura minore e renderà il popolo meno turbolento».

Concesse la cittadinanza ateniese a quegli stranieri che avessero educato i loro figli a seguire un'attività commerciale o artigianale nell'Attica, o che erano stati esiliati in maniera definitiva dalle loro città natali, e incoraggiò gli ateniesi a intraprendere l'artigianato e il commercio. Presto, l'effetto di tali misure avrebbe fatto di Atene il primo stato greco nel campo della manifattura e del commercio.

Agli ateniesi Solone aveva dato una certa misura di democrazia, ma nel farlo si era reso impopolare a molti, inclusi alcuni che erano stati ampiamente beneficiati da lui. Vi fu chi lo coprì di disprezzo per non essersi trasformato in padrone assoluto della città e per non essersi arricchito a discapito pubblico. A costoro, egli rispose con una poesia sardonica:

> Solone era certo un sognatore e un semplice;
> quando gli dei gli offrirono la fortuna, di sua volontà si tirò
> [indietro;
> quando la rete fu piena di pesci, ritenendola in sovrappeso,
> rifiutò di issarla, per mancanza di coraggio e di intelligenza.
> Capitasse a me, per un giorno solo, la possibilità di quella
> [ricchezza e di quel potere,
> mi farei scorticare vivo e darei via anche la casa.

Solone non aveva cercato il potere e al potere rinunciò prontamente.

Promulgato il suo codice, Solone (avendo dichiarato che quelle leggi avrebbero vincolato la *polis* per un centinaio d'anni) lasciò la città per un decennio, probabilmente sia per vedere se il popolo si sarebbe conformato alla nuova costituzione in sua assenza, sia per evitare le lamentele e lo scherno di quanti avevano rilevato dei difetti nella sua opera. A quel tempo aveva circa cinquantadue anni. Ad Atene sarebbe ritornato; ma ora è bene guardare al fondamento etico dell'ordine che Solone aveva descritto nelle sue poesie ed esemplificato con la sua vita.

Zeus, il dio supremo, è giusto, disse Solone; gli uomini sono la causa delle loro sventure. Zeus osserva e la sua giustizia castiga chi fa il male; e non solo, ahimè!, chi fa il male, ma i suoi figli e i suoi vicini, giacché la collera divina colpisce uno stato intero.

Gli uomini sono oppressi dalle loro illusioni: sperano in quello che è più improbabile e domandano ciò che dovrebbe esser lasciato al fato. La frenetica accumulazione di ricchezza solitamente conduce a follie e crimini:

> Vorrei avere la ricchezza, ma la ricchezza ottenuta
> [illecitamente
> non la vorrei: la giustizia, anche se lenta, è sicura.

L'uomo virtuoso dovrebbe cercare non averi, ma onore, l'onore che proviene dall'eccellenza. Rinuncia all'illusione, persegui la giustizia e cerca di obbedire agli dei ai quali dobbiamo il miracolo della vita.

Come un uomo deve mettere ordine nella sua vita privata, abbandonando l'illusione, così la comunità deve cercare un'esistenza equilibrata: la giustizia consiste nella convivenza armoniosa dei doveri e dei diritti sociali. L'uomo giusto mantiene in equilibrio i suoi desideri e le sue responsabilità, e così è per lo stato. Se la *polis* deve durare, i ceti e le fazioni debbono porsi un limite; le leggi virtuose conciliano le rivendicazioni di gruppi sociali diversi, e proprio questo Solone aveva realizzato attraverso le sue riforme costituzionali:

> Diedi al popolo potere quanto bastava,
> senza ridurre quanto già ne avevano, né profonderne di nuovo;
> allo stesso modo, le mie decisioni preservarono da ogni
> [disgrazia
> quanti erano grandi per ricchezza ed elevati per condizione.
> Davanti a entrambi alzai il mio scudo possente,
> e non permisi che nessuno toccasse il diritto dell'altro.

Un uomo può insegnare attraverso ciò che egli è, oppure attraverso quello che dice; e così accadde per Solone. Quando lasciò Atene vagando per dieci anni, dichiarò che sarebbe stato giudicato dal tempo, non dagli uomini della sua stessa epoca. Dal tempo è stato giudicato, e ritenuto nobile e retto. «Egli creò il tipo del legislatore, il *nomothetes*, nel senso clas-

sico, e non solo per l'Ellade, ma quale modello per il genere umano» scrisse Eric Voegelin di Solone. «Fu uno statista non al di sopra dei partiti, ma in mezzo a essi; condivise le passioni *della* gente e in questo modo poté farsi accettare come uno di loro entrato in politica; e poté agire con autorità come lo statista *per* il popolo, perché nella sua anima quelle passioni erano state piegate all'ordine universale. L'*eunomia* che egli creò nella *polis* fu l'*eunomia* della sua anima. Nella sua persona si originò il prototipo dello statista dal carattere spirituale.»[4]

La maggior parte degli uomini ha poco rispetto per i principi del retto agire. Non appena Solone si fu recato all'estero, dei profittatori tentarono di manipolare la sua costituzione riformata. Nell'anno 561, Pisistrato, vecchio amico di Solone, riuscì con l'astuzia a trasformarsi in tiranno d'Atene.* Sebbene allontanato, ritornò al potere. Solone, rientrato nella sua città natale nel mezzo di queste nuove tribolazioni, s'oppose a Pisistrato con la sua consueta risolutezza; quando tutti gli altri avversari dell'usurpatore fuggirono, il vecchio Solone si recò nella piazza del mercato ed esortò i cittadini a rovesciare il tiranno. Nessuno si schierò con lui: così Solone ritornò a casa, depose le armi nel portico e dichiarò di aver finito con le questioni pubbliche; ma non sarebbe scappato. Era stata la follia dei cittadini, disse ai suoi compatrioti, a cedere l'Acropoli a Pisistrato per la seconda volta; i vizi degli uomini, non la malizia degli dei, distruggono la rettitudine:

> Se ora soffrite, non biasimate le Potenze,
> perché esse sono buone e ogni colpa fu nostra;
> metteste tutte le roccaforti nelle sue mani
> e ora i suoi schiavi devono fare quanto egli comanda.

* Con uno dei trucchi greci più scaltri, Pisistrato rivestì una bella giovane, straordinariamente alta, di un'armatura simile a quella della dea Atena; la donna salì all'Acropoli su un carro, seguita da Pisistrato in atteggiamento riverente, e, ritenuta un essere divino, fu ammessa nella fortezza. Entrati come devoti della presunta dea, Pisistrato e i suoi complici non poterono più essere espulsi dai magistrati. Gli ateniesi possono essere stati i meno superstiziosi tra i greci, ma non sempre la loro razionalità seppe difenderli dagli impostori. (*NdA*)

A parte l'usurpazione dell'autorità, l'intelligente Pisistrato si rivelò fedele alla costituzione che Solone aveva istituito; per alcuni versi, ne rafforzò addirittura i generosi provvedimenti e persuase Solone a consigliarlo. Alla fine della sua vita, Solone iniziò a scrivere un lungo poema sulla favolosa isola di Atlantide; ma aveva quasi ottant'anni – l'età fino alla quale aveva desiderato vivere – e l'impresa era per lui troppo ardua. Erodoto scriverà che Solone, nei suoi viaggi, aveva detto a Creso, re di Lidia, che nessun uomo dovrebbe dirsi felice fino all'ora della morte: «In ogni cosa, è necessario tener presente la fine: giacché spesse volte Dio dà agli uomini un barlume di felicità e poi li precipita nella rovina». Ma lo stesso Solone aveva ordinato la sua anima e le sue azioni in consonanza con l'ordine dell'universo. Se mai uomo fu felice nell'ora della morte, certo Solone lo fu, poiché moriva al colmo degli anni e degli onori, lasciando un modello di rettitudine al genere umano.

E quella dimora crollò

Quella rettitudine che Solone aveva faticato a risvegliare sia nelle questioni pubbliche sia in quelle private, e quell'equilibrio costituzionale ateniese, che avrebbe potuto essere un esempio per tutte le comunità greche, non erano destinati a durare. In verità, per un certo tempo sembrò che rettitudine e stato misto potessero regnare. I cinquant'anni che seguirono la morte di Solone furono quasi sempre dominati da tiranni, anche se spesso illuminati e prudenti.* Atene e molte delle città greche crebbero in prosperità, forza e bellezza.

Verso la fine del VI secolo – quanto meno nella Grecia continentale – le tirannie iniziarono a poco a poco a scompa-

* Per quanto la maggior parte dei greci dichiarasse di detestare la tirannia, furono in molti ad aspirare a diventare tiranni. «Tirannia», nel senso ellenico, significa assunzione illegale del potere: un tiranno non era necessariamente crudele e pochi despoti greci furono degli sciocchi. Le nuove tirannie, almeno nei primi tempi, erano di solito popolari fra le classi più povere. Aristotele descrive la tirannia come una forma degenerata di monarchia. (*NdA*)

rire e si proclamarono delle costituzioni democratiche; ad Atene, i figli di Pisistrato furono rovesciati nell'anno 510, soprattutto grazie alla potente Sparta, una repubblica vecchio stile che si opponeva sia alla tirannia sia alla democrazia. Quando la guarnigione spartana venne costretta a ritirarsi da Atene, il nobiluomo Clistene redasse una revisione della costituzione, più democratica di quella di Solone – ma fortemente influenzata dai principi generali soloniani – che distribuiva attentamente i poteri e che, nelle parole di Plutarco, era «mirabilmente adatta a promuovere l'unità e a preservare lo stato». La tendenza dell'epoca andava nella direzione di una libertà civica maggiore, di federazioni che resistessero ai nemici barbarici e di una crescente coscienza morale.

Ma gli stati greci erano sempre più minacciati da oriente e da occidente. I greci ioni delle coste dell'Asia Minore vennero assoggettati dai lidi e poi dai persiani. In Sicilia i terribili cartaginesi ottenevano successi contro le colonie greche e la neonata potenza di Roma iniziava a premere contro le città greche dello stivale italico. Nell'anno 490 a.C. il gigantesco impero persiano dette inizio all'invasione dell'Europa e non molto più tardi lo stato commerciale africano di Cartagine, dotato di una grande flotta e di molte truppe mercenarie, mosse contro i greci d'occidente.

Malgrado la disparità numerica, i greci trionfarono sia a oriente sia a occidente. Gli ateniesi Milziade e Temistocle schiacciarono le schiere persiane a Maratona e a Salamina. Terone, tiranno di Akragas, aiutato da Gelone, tiranno di Siracusa, sopraffece l'esercito cartaginese a Imera, salvando la Sicilia – si dice – nel medesimo giorno in cui la vittoria navale ateniese, a poca distanza da Salamina, metteva fine all'invasione persiana della Grecia continentale. Così ebbe inizio il Secolo d'oro, che in genere si calcola non essere durato più di settantacinque anni.*

Si sarebbe trattato di un'epoca fatta di cultura vivace e di

* In precedenza l'autore ha affermato che «quello che gli storici chiamano Secolo d'oro d'Atene durò meno di cinquant'anni». Il Secolo d'oro propriamente detto si estende dal 479 al 431, ovvero dalla vittoria greca sui persiani fino allo scoppio della guerra del Peloponneso, e tuttavia è solo nel 404 che Atene soccombe definitivamente a Sparta. (*NdC*)

atrocità militari. Molto tempo dopo, i dirigenti politici e intellettuali della giovane nazione americana avrebbero tratto profitto da questa tragica esperienza dei greci del V secolo; a quel tempo, infatti, gli americani più istruiti lessero attentamente Plutarco e alcuni di loro anche le grandiose storie di Tucidide, il generale ateniese che intravide la fine del Secolo d'oro e che comprese le ragioni del fallimento greco. Per Atene e per molti altri stati, il Secolo d'oro della Grecia fu un periodo di democrazia: fu quella una delle ragioni per cui pochi politici americani, fino al tempo di Andrew Jackson, scelsero di proclamarsi democratici.

Giacché Atene, la città più brillante e più democratica della Grecia, ha la responsabilità più pesante di quel conflitto suicida chiamato guerra del Peloponneso. Furono, in buona parte, la follia e l'ingiustizia di Atene – che non aveva saputo dare un giusto ordine alla comunità democratica – a lasciare, alla fine del V secolo, la Grecia impoverita e debole davanti agli avversari barbari.*

Circa nell'anno 461, Efialte, figura di spicco tra i democratici di Atene, spezzò il potere del Consiglio dell'Areopago e, come misura generale, abolì i freni alla sovranità popolare che erano stati parte del «governo misto» di Solone, mantenuti nella sostanza da Clistene. Legalmente, il potere politico passò, dunque, ai ceti dediti al commercio e all'industria, nonché ai molti cittadini imbarcati sulle navi, il cui numero era cresciuto in seguito alla politica del comandante navale Temistocle: gli ateniesi più aristocratici, o quelli del ceto medio li chiamavano «plebaglia navigante». Pericle, uomo politico di notevoli talenti, completò l'opera di Efialte, facendo della massa degli ateniesi l'effettiva padrona della politica pubblica. Dal 443 al 429 Pericle guidò la democrazia ateniese, inizialmente ottenendo per lo stato successi stupefacenti.

Sconfiggendo i suoi rivali per mare e per terra, Atene costruì un impero e divenne ricca. Uomo di vigore intellettuale e di gusto, Pericle incoraggiò ad Atene i filosofi, gli architetti

* Per i greci, barbaro era chiunque non parlasse la loro lingua e non condividesse la loro cultura; di fatto, quasi tutte le genti che non partecipavano ai giochi olimpici potevano essere considerate barbare. (*NdA*)

e gli artisti del Secolo d'oro. L'Acropoli, devastata durante la guerra persiana, fu ricostruita con quella magnificenza visibile ancora oggi, senza badare ai costi. Fra la sconfitta dei persiani a Salamina e la fine della guerra del Peloponneso, Atene poté vantarsi di aver dato i natali o attratto più uomini dotati di particolari talenti intellettuali o artistici di quanti se ne fossero mai contati prima in un solo paese; in effetti, da allora, forse in nessun luogo si è più verificata una simile concentrazione di talenti. I drammaturghi Eschilo, Sofocle, Euripide e Aristofane furono cittadini eminenti della *polis* ateniese del Secolo d'oro. Questo fu anche il periodo degli storici Erodoto, Tucidide e Senofonte; di Fidia, di Ictino e di altri nelle arti; nonché dell'inizio delle scuole ateniesi di filosofia (Pericle aveva invitato ad Atene sofisti famosi come Protagora e Ippia), con Socrate come coraggioso maestro e martire del Secolo d'oro.

Tuttavia, tutto questo splendore di cultura venne presto travolto dal disastro politico e militare. Gonfia di orgoglio e di avidità, afflitta da quell'arroganza che i greci chiamavano *hubris*, la democrazia ateniese abbandonò la rettitudine soloniana per i bottini imperiali. Gli stati più piccoli, già alleati di Atene, furono ridotti al servaggio e le vittime definirono Atene «città tiranna», intendendo dire che, sebbene democratica al suo interno, la città era divenuta all'esterno la divoratrice della libertà altrui. Per sopravvivere, molte delle città greche si allearono contro Atene e quando ai suoi oppositori si unì la potenza militare di Sparta, la città piombò in quella lunga e disperata lotta per la supremazia che fu la guerra del Peloponneso, durata dal 431 al 404.

La guerra terminò quando, dopo un mortale assedio, una guarnigione spartana occupò l'Acropoli di Atene. Tucidide scrisse che la città, come un eroe tragico, cadde per vizi interni. La democrazia ateniese era stata imprudente, egoista e spietata, giacché aveva devastato perfino gli stati neutrali; le immense risorse di Atene erano state dissipate per imprese stravaganti e il popolo aveva portato al governo demagoghi e avventurieri che facevano i loro interessi, mentre esiliava, respingeva, o impiegava male quegli uomini probi e capaci che avrebbero potuto salvare la *polis*. Mancando di unità d'intenti, di autocontrollo e di prudenza, gli ateniesi avevano get-

tato via tutto quanto avevano ottenuto da quando Solone aveva restaurato la giustizia nella comunità.*

La guerra non era stata decisa in Attica o nel Peloponneso, ma nella lontana Sicilia. Là, Siracusa, la città occidentale greca più forte e più popolosa, era stata scelta come vittima dell'ambizione ateniese. L'Assemblea ateniese, con la prospettiva dell'enorme bottino siracusano, aveva votato con entusiasmo l'invio della marina e di una grossa parte delle truppe, per quella che non era altro che un'incursione piratesca. Ma le forze siracusane erano state rinforzate da una flotta e da un esercito spartani. Nel settembre 413, dopo mesi di combattimento, quanto rimaneva della forza ateniese in Sicilia si arrendeva ai siracusani e agli spartani. Gli ateniesi catturati vennero inviati nelle cave di pietra fuori Siracusa e di tutti gli uomini che erano partiti dall'Attica quasi nessuno fece più ritorno. Dopo quel disastro, le energie e le speranze residue si spensero lentamente fino alla resa della città.

Ad Atene il governo popolare era stato screditato dalla follia della spedizione siracusana e la guerra civile aveva indebolito tutte le città-stato greche, perfino quelle che nella lotta erano rimaste neutrali. Ai bordi del mondo greco, le potenze barbariche esultavano per la mancanza di unità dei greci, mentre i cartaginesi decidevano di conquistare tutta la Sicilia greca. Avendo preso Selinunte e Imera, misero sotto assedio Akragas, la seconda città della Sicilia (dopo Siracusa) in quanto a forza e la prima per splendore e bellezza.

Akragas soccombette a Cartagine poco più di un anno prima che Atene s'arrendesse a Sparta, e la caduta della «bellissima fra le città mortali» suggerisce che quel non riuscire a trovare dei principi d'ordine permanenti fu ovunque la causa della rovina dei greci. Il filosofo Empedocle aveva detto che i suoi concittadini di Akragas costruivano come se si ritenesse-

* I fallimenti della democrazia ateniese vennero considerati con attenzione da molti fra gli americani di spicco del periodo rivoluzionario e costituzionale. Benjamin Rush, per esempio, scrisse che Sparta, con la sua «legislazione composita», godette di cinque secoli di libertà contro l'instabilità e la violenza interna della democrazia pura di Atene. (Quella di Sparta era certo libertà per gli spartani, ma non per le popolazioni assoggettate della Laconia, o per i servi detti iloti.) (*NdA*)

ro immortali, ma vivevano in un lusso sfrenato, come se si aspettassero di morire l'indomani. Perfino mentre i cartaginesi stavano approntando truppe e navi per invadere la Sicilia meridionale, un privato cittadino di Akragas di nome Gellio era ricco al punto da poter offrire splendida ospitalità a qualsiasi visitatore della città; una volta accolse cinquecento cavalieri provenienti da Gela, che erano giunti fradici di pioggia, «e fornì loro senz'indugio indumenti intimi e abiti presi dalle proprie riserve». Quando i cartaginesi assediarono Akragas, il senato cittadino decretò che i cittadini-soldati non usassero più di due cuscini e di tre coperte durante i turni di guardia. Torna alla mente il monito di Solone contro la brama dell'eccessiva ricchezza.

Akragas aveva ingaggiato mercenari e truppe in altre città greche della Sicilia, ma questi non giunsero. Gli akragantini ritenevano che i loro alleati e il comandante spartano dei mercenari fossero stati corrotti da Cartagine. Abbandonati dai loro dubbi amici, gli atterriti abitanti di Akragas fuggirono dalla bellissima città, una notte del dicembre 406; rientrati il giorno seguente, i liberi cittadini fuggiti vennero massacrati dai soldati di Cartagine. Il generoso Gellio e i suoi amici, preferendo la morte all'esilio, trovarono rifugio nel tempio di Atena; quando tutto fu perduto, appiccarono il fuoco all'edificio, trovandovi la morte. I cartaginesi, dopo aver utilizzato Akragas come quartier generale invernale, la bruciarono. Il tempio di Era, che ancora resiste, reca sulle colonne il segno dell'incendio punico. «E quella dimora crollò, e grande fu il crollo di quella dimora.»

Così accadde che nel Mediterraneo orientale e in quello occidentale l'ordine della *polis* greca incominciasse a dissolversi. Lacerati da dispute faziose all'interno di ogni città, incapaci di unirsi con efficacia contro gli avversari barbari, schiavi della brama del potere privo di responsabilità, troppo spesso intenti a guadagni individuali a spese del bene comune, i greci non furono in grado di conservare la libertà. La moralità tradizionale stava cedendo il passo a nuove concezioni e a nuove situazioni; la vecchia e la nuova generazione erano in conflitto.

Il decadere dell'ordine giusto che Solone aveva descritto nelle sue poesie aveva portato alla caduta di Atene e a quella

di Akragas. Era possibile riguadagnare la rettitudine con uno sforzo dell'immaginazione e dell'intelletto? Questa domanda divenne l'ossessione di Platone e di Aristotele.

La caverna e la tempesta di sabbia

Sebbene l'influenza di Platone e di Aristotele su quella che chiamiamo «civiltà occidentale» sia maggiore di quella di qualsiasi altro filosofo, sarebbe sbagliato rivendicare un loro influsso diretto e profondo sulle menti degli uomini che crearono la Repubblica americana. La repubblica di Platone – il suo «stato migliore» – non fu mai di questo mondo, né poteva esserlo. E quanto agli americani, presso di loro Platone e Aristotele acquistano nel '900 maggior importanza di quanta ne avessero nel '700. John Adams dichiarò di aver imparato da Platone solamente due cose: che il singhiozzo elimina gli starnuti e che i mariti e gli artigiani non dovrebbero essere esentati dal servizio militare. Per gli americani dell'epoca rivoluzionaria e costituzionale l'esperienza coloniale – e l'eredità britannica di libertà ordinata – erano più significative delle meditazioni di Platone e di Aristotele sul fallimento della città-stato greca. Erano in cerca di modelli concreti di governo stabile, applicabili alla situazione americana, non facilmente reperibili nelle pagine di Platone, così come il trattato di Aristotele sulla politica non era direttamente pertinente a molti dei loro problemi.

In modo più sottile, però, il pensiero del fondatore dell'Accademia e quello del primo organizzatore sistematico del sapere influenzarono profondamente gli americani. Le idee di Platone e di Aristotele avevano permeato la civiltà europea da cui provenivano i coloni. Quelle idee erano penetrate nella civiltà di Roma e poi nella cultura medievale, e perciò anche nella mentalità europea e americana successive al Rinascimento e alla Riforma; nel caso di Platone, ciò era stato ancora più evidente dopo il Rinascimento.

Per di più, il pensiero ellenico si era inestricabilmente intrecciato con il tessuto dell'insegnamento cristiano, così che era quasi impossibile distinguere i fili ebraici da quelli greci: san Paolo e i Padri della Chiesa greci e latini avevano unito il

patrimonio di Gerusalemme e quello di Atene. Il Nuovo Testamento in lingua greca è colmo di intuizioni platoniche e non è possibile apprezzare pienamente la Città di Dio di sant'Agostino senza conoscere la repubblica di Platone, mentre le opere di Aristotele dominarono l'erudizione della Chiesa medievale.

Non è solo dai riferimenti occasionali alle classificazioni delle forme di governo, operate da Platone e da Aristotele, che si deduce l'influenza dei due filosofi sulla mentalità americana. Sono piuttosto le loro analisi della condizione umana e le dottrine sulla giustizia a essere state incorporate nei concetti americani di ordine. La forma generale del pensiero delle personalità di spicco americane recava l'impronta dell'etica e della metafisica elleniche; nel XVIII secolo, e per gran parte del XIX, l'educazione formale americana era così aderente all'erudizione classica che nessuno che avesse frequentato la scuola media, avrebbe potuto ignorare del tutto gli insegnamenti di Platone e di Aristotele più di quanto avrebbe potuto non conoscere Mosè o Isaia.

Per gli uomini che firmarono la Dichiarazione e la Costituzione il nome di Socrate era familiare come il nome di re Alfredo. Sia che gli americani facessero uso delle dottrine mistiche di Platone o no, l'esempio di Socrate li toccava: e conoscevano Socrate attraverso i dialoghi di Platone.

Socrate era morto per la verità, per il suo secolo, per coloro che lo misero a morte e per amore di una legge permanente. La sconfitta di Atene nella guerra del Peloponneso aveva rovesciato temporaneamente la costituzione democratica. Si era allora insediata al potere, per un breve intervallo, l'oligarchia ateniese detta dei «Trenta Tiranni»: fra costoro, molti erano stati allievi di Socrate. Quando il partito democratico di Atene destituì i Trenta, la restaurata democrazia non ebbe certo un carattere temperato. Ogni critica era proibita e chiunque insegnasse ciò che sembrava innovativo lo faceva a suo rischio. Nell'anno 399, il filosofo Socrate venne accusato, davanti alla giuria ateniese (tratta dall'Assemblea democratica), di «non adorare gli dei che la città adora, introducendo innovazioni religiose e corrompendo i giovani».

Socrate, che aveva sempre esortato i suoi allievi a obbedire alle leggi di Atene ed era stato un valente cittadino-soldato,

era un uomo virtuoso e sapiente. Ma la democrazia di Atene non comprese i suoi insegnamenti, che si prefiggevano di rinvigorire la moralità individuale e pubblica. Fu giudicato colpevole da una ristretta maggioranza; avrebbe potuto scegliere l'esilio, ma se fosse fuggito non si sarebbe mantenuto fedele alla verità, alla sua città e a se stesso; scelse perciò di patire la morte, bevendo la coppa di cicuta che gli veniva offerta. Così divenne per il mondo classico quasi ciò che Gesù di Nazareth, crocifisso, sarebbe divenuto per il mondo cristiano. I dialoghi platonici *Apologia*, *Critone* e *Fedone*, che descrivono gli ultimi giorni di Socrate, furono recepiti dagli uomini colti dell'epoca classica quasi come libri sacri.

Dopo che il maestro ebbe bevuto il veleno, Platone e altri seguaci di Socrate ritornarono ad Atene e istituirono nel boschetto di Academo quella che sarebbe stata conosciuta come l'Accademia: una scuola di studi superiori, un'università rudimentale. Avanti negli anni, Platone si recò due volte a Siracusa, sperando di trasformare la società della grande città occidentale e salvare così la civiltà greca. Quando morì ad Atene, più che ottantenne, Platone non era riuscito a redimere la sua epoca. Ma, in quanto uomo di intelletto e di immaginazione, aveva portato a termine un compito assai più duraturo di quello dei condottieri e dei re del IV secolo.

Come Socrate prima di lui, Platone tentò di rinvigorire la vitalità della società greca approfondendone l'intelletto religioso. Nelle profondità dell'anima, cercò una verità oltre la materia e il tempo, e nei suoi intricati dialoghi espresse in forma poetica le verità che percepiva. I filosofi e molti degli uomini pubblici della Grecia, di Roma e degli imperi ellenistici, per centinaia d'anni dopo la morte di Platone ne accolsero, in gradi diversi, l'eredità di verità intuite. Ma la massa degli uomini lo capì ancor meno di quanto la giuria ateniese avesse compreso Socrate, così che le intuizioni di Platone non mossero il mondo come egli aveva sperato, se non dopo il trionfo popolare del cristianesimo.

Benché Platone fosse un uomo dotato di intuizioni, non fu un astratto sognatore. Tuttavia, come nota Paul Elmer More, il termine «platonismo» è quasi diventato sinonimo, in molti ambienti, del termine «utopismo». «È un fatto, triste e indiscutibile» dice More, «che non vi siano altri che si proclamano

platonici, o che vengano definiti tali dai loro ammiratori, se non i riformatori che accarezzano inutili schemi di rigenerazione del mondo, o i sognatori che hanno disdegnato le realtà della natura umana a favore di certe illusioni di facile perfezione, o i visionari romantici che hanno posto la spontaneità della fantasia al di sopra dell'immaginazione razionale, o le "anime belle" che si sono ritirate dai conflitti della vita per indulgere in morbose introspezioni, o gli adepti della fede intesa come legge che abroghi la più austera legge del lavoro e della retribuzione. Metà degli esaltati e dei maniaci invasati della società si son fatti scudo sotto l'egida del grande ateniese.»[5]

Come aggiunge More, lo stesso Platone non fu un platonico di quel tipo: non progettò schemi fantastici, ma fu, invece, un uomo intento ad aprire gli occhi dei suoi simili alle realtà superiori dell'esistenza umana. La maggior parte degli uomini – così suggerisce Platone nel mito della caverna – non colgono la vera realtà. Come prigionieri incatenati per sempre in una caverna, vedono solo ombre su un muro di pietra e scambiano erroneamente quelle ombre per oggetti viventi del mondo reale esterno. Se uno di loro riuscisse a fuggire e ritornasse poi recando notizie di ciò che ha trovato alla luce del giorno, verrebbe giudicato un mentitore meritevole di morte.

La strada dell'uomo retto e intuitivo non è facile. Nella *Repubblica*, Socrate parla di un uomo del genere in un'epoca decadente e violenta: «È come chi, nella tempesta di sabbia e nevischio che il vento sferzante fa avanzare vorticosamente, si ritira al riparo di un muro; e vedendo il resto del genere umano colmo di malvagità, è contento se solo può vivere la propria vita, essere puro dal male o dalle iniquità e morire in pace e ben disposto, con speranze luminose». Quelle speranze erano per l'immortalità dell'anima.

Ma Platone non stette sempre seduto al riparo di un muro. I suoi viaggi a Siracusa sono solo gli esempi più cospicui del suo tentativo di compiere una riforma immensa: una riforma dell'anima e della cosa pubblica. Per gran parte della sua vita, cercò un governante-filosofo, un secondo Solone, che potesse restaurare la rettitudine attraverso la sapienza e l'esempio. Se le città dell'Ellade fossero state capaci di unirsi sotto un capo di tale eroica tempra – sotto un capo di Siracusa, magari – esse avrebbero potuto operare quelle riforme morali e sociali, e preparare quella difesa comune che sarebbe stata in grado di preservare la libertà e la genialità greche.

Poiché la gloria di Atene era naufragata nell'agonia delle cave di Siracusa, Platone volle richiamarla in vita, anche facendone di Siracusa il centro. Ma il re-filosofo non si trovava. Socrate era morto per affermare la verità e, cercando il re-filosofo, Platone sfiorò una distruzione simile a quella del maestro. Il giovane Dioniso II, re di Siracusa, era debole e vizioso, e rifiutò di dedicarsi perfino allo studio della geometria con Platone. Dione, uomo di nobili sentimenti, l'amico siracusano di Platone, rovesciò il più giovane Dioniso; ma Dione fu imprudente e incerto di fronte alle difficoltà dell'impresa, e venne quindi assassinato da un altro allievo di Platone. Per mancanza di uno strumento umano, la speranza delle comunità greche in una soluzione siracusana tramontò. La sapienza e la virtù necessarie per opporsi con successo al mare delle tribolazioni si trovano di rado unite in un solo uomo.

In questo sforzo terreno, dunque, Platone fallì. Ma nello sforzo intellettuale – l'elaborazione dei simboli della realtà, con Dio a misura di tutte le cose – trionfò dopo la morte. Non fu in grado di purgare il proprio mondo, ma esso sarebbe peggiorato più rapidamente se Platone non avesse insegnato a coloro che vogliono ascoltarlo.

Il tentativo globale di Platone fu quello di ristabilire l'ordine: l'ordine dell'anima e l'ordine della *polis*. Egli sapeva che questi due tipi d'ordine non sono identici e che, tuttavia, non è possibile separarli. La verità centrale degli scritti di Platone è la dottrina sull'anima e, per comprenderla, dobbiamo dare uno sguardo alle opinioni opposte con cui Platone si confrontò.

Il termine «filosofo» significa «amante della sapienza». In greco ne esiste anche uno che descrive il suo opposto ed è «filodosso», che significa «amante dell'opinione»; ossia, un dogmatico che soffre di desideri vani e che insegue appassionatamente le illusioni. Dalla *doxa*, la falsa opinione creduta in modo fanatico, proviene il disordine dell'anima e il disordine della sfera politica. Come è possibile frenare questo disordine? Per mezzo dell'*eunomia*, aveva detto Solone: cioè per mezzo dell'ordine retto, ossia l'armonia disciplinata

dell'anima di un uomo, che compie, «nelle questioni umane, tutto quanto è pertinente e assennato».

In queste discussioni siamo limitati dai nostri termini imperfetti, attrezzi che ci si spezzano in mano; per esempio oggi non abbiamo un termine che esprima adeguatamente il concetto di «filodosso», l'uomo i cui i desideri calpestano la rettitudine. Abbiamo però il termine «sofista», derivato dal greco, che in parte esprime il concetto del predicatore della *doxa*: Platone lottò contro i sofisti, i sedicenti maestri di sapienza, che in realtà insegnavano come avere successo mondano in Grecia.

Il tipico sofista del V e del IV secolo prima di Cristo non annoverava la salute dell'anima nel computo del successo. Ma, ragionava Platone, se l'uomo non restaura l'ordine dell'anima, non può poi restaurare l'ordine dello stato. Opponendosi ai sofisti, Platone offrì alla decadente società greca – che aveva perso la fede nella sua religione, nelle sue tradizioni, nelle sue antiche usanze – un mezzo per rendere possibile, ancora una volta, la vita dell'anima e la vita della civiltà dell'Ellade.

Dal sorgere della civiltà in poi, vi erano stati uomini – poeti, profeti, filosofi – che, a tentoni, avevano cercato di conoscere l'anima. Che cos'è l'anima? Nella definizione del dizionario, è «un'entità sostanziale, ritenuta quella che in ogni persona vive, sente, pensa e vuole». È l'essenza dell'essere umano: ciò che ne muove il corpo e gli dà l'autocoscienza. Quantunque avvolta nel corpo fisico, l'anima non è identica a quel corpo. L'anima è «tu» e «io»: dell'identità personale, che non è semplicemente un nome o un insieme di tessuti organici, siamo consci. Se siamo esseri morali è perché possediamo l'anima: ossia, in ognuno di noi uno spirito, l'anima, in un modo o nell'altro permea o dirige la mente e il corpo. È l'anima che distingue gli esseri umani dagli oggetti inanimati e dagli animali inferiori.

Per quanto ne sappiamo, la meditazione sull'anima comparve, per la prima volta, nell'antico Egitto: in precedenza, è stato menzionato un dialogo egiziano fra un uomo e la sua anima, a proposito del suicidio. Platone venne probabilmente influenzato dai concetti egizi riguardanti l'anima e forse dalle idee ebraiche, sebbene di ciò non possiamo essere certi.

Secoli prima di Platone, i primi poeti-filosofi greci avevano

cercato di comprendere l'anima, nonché la relazione fra questa e l'ordine dell'esistenza individuale e pubblica. Omero (che visse probabilmente alla fine del X o all'inizio del IX secolo prima di Cristo) colse l'anima, ma solo vagamente. Nell'*Odissea*, Omero descrive l'anima del defunto eroe Achille, ucciso a Troia, dimorante nel regno sotterraneo dell'Ade. L'anima di Achille, e le altre anime dei morti di quel luogo, sono cose infelici e pallide; Achille preferirebbe essere il più meschino degli schiavi della Beozia piuttosto che un re fra queste ombre. I greci dell'epoca omerica percepirono solo la *psyche*, ovvero la forza della vita che se ne andava con la morte e che mai, se non nei sogni, le sopravviveva. Per Omero, un uomo morto non era che un *soma*, un cadavere.

E tuttavia Omero, vivendo in un'epoca violenta e confusa, in cui la civiltà dell'Ellade incominciava a ergersi sopra le rovine della precedente civiltà micenea, capì che la società era disordinata perché disordinate erano le anime degli uomini. Riconobbe che l'anima dell'uomo era il centro delle sue passioni, ma anche della sua capacità di ordinare e di valutare la conoscenza. Cercò di portare l'anima umana all'armonia con un ordine divino, cioè con i propositi degli dei olimpici nei confronti del genere umano. Per Omero l'anima può virtualmente perire allorché perisce il corpo, tuttavia è l'anima che spinge un uomo vivo a compiere il bene o il male.

Probabilmente nel IX secolo prima di Cristo, il poeta Esiodo cercò di descrivere la giustizia divina che ordina l'universo. Mediante lotte possenti, scrisse, Zeus ha tratto dal caos un precario ordine dell'universo. Zeus aveva inviato la Forza e la Potenza per impedire che Prometeo persuadesse gli uomini ad agire come se fossero dei. Tuttavia per Esiodo, come per Omero, l'anima era «opaca», indistinta: egli non sapeva come essa potesse entrare in comunione con la sapienza divina.

Il concetto greco di anima venne ampliato con il filosofo Eraclito (circa all'inizio del V secolo) e tale concezione pervade le tragedie di Eschilo e di Sofocle del Secolo d'oro ateniese. Per quei drammaturghi, la tragedia, un dramma religioso, era un mezzo per aprire l'anima alle contraddittorie richieste di *Dike* (la Giustizia). L'eroe tragico deve cercare la propria anima così da poter conoscere la via della rettitudine e il modo in cui ha deviato da quel cammino.

Malgrado ciò, mentre ad Atene signoreggiava il dramma tragico, i filodossi o sofisti erano già all'opera. Fra costoro, il più grande fu Protagora, il quale insegnava che «l'uomo è la misura di tutte le cose». Senz'alcun dubbio fu un filodosso, benché dichiarasse la necessità che venerazione e giustizia albergassero nell'anima di ogni uomo, pena la caduta in rovina della società; secondo Protagora, un uomo con un'anima malata contagiava la *polis* e avrebbe dovuto essere messo a morte se, dopo cinque anni di educazione riformatrice, si fosse rivelato incorreggibile.

E tuttavia la tendenza etica generale dei sofisti viene sufficientemente suggerita dal termine «sofisma», che significa «ragionamento abile, ma fuorviante». Nel disordine dell'Ellade del V e del IV secolo emergevano le figure dei filodossi, i sofisti: «realistici», sardonici, nonché guidati dalla *pleonexia* (la brama di potere); erano coloro che trascuravano la *peitho* (il retto persuadere) a favore dell'inganno o dell'intimidazione e che venivano mossi dalle passioni e dai bassi interessi – le loro illusioni – perfino quando pretendevano di parlare da logici concreti e da campioni del senso comune. Dietro compenso, i sofisti insegnavano ai giovani d'Atene e di altre città greche la via per il successo materiale, da ottenersi specialmente attraverso l'oratoria pubblica nelle assemblee o nei casi giuridici. Il sofista tipico interpretava l'espressione di Protagora «l'uomo è la misura di tutte le cose» con l'idea che nessun individuo dovesse rispondere delle proprie azioni davanti ad alcuna autorità morale trascendente.

Contro i discepoli di Protagora, Socrate e Platone affermavano che Dio è la misura di tutte le cose. È questo il supremo «balzo dell'essere» greco, paragonabile a quello dei profeti ebraici. L'uomo deve ordinare la sua anima in conformità alle leggi divine, disse Platone; solo così si può ottenere l'ordine della società. In ciò Platone seguiva le orme di Solone, il quale aveva affermato che la *doxa*, la passione per la vita, deve essere disciplinata per amore dell'ordine, l'*eunomia*.

Quantunque scrittore lucido, Platone è un pensatore estremamente complesso e lo si è commentato più di qualsiasi altro filosofo della storia delle idee. Platone scrive per simboli, giacché non vi è altro modo per esprimere la sapienza trascendente. La verità sull'uomo e sulla sua condizione deve essere, al massimo livello, una verità religiosa e, in un certo grado, un mistero. (Come ha affermato uno scrittore del '900, G.K. Chesterton, tutta la vita è un'allegoria che può essere compresa solo attraverso parabole.) Platone cerca la realtà trascendente e la sua opera è un «balzo dell'essere», un'apparizione fugace d'un ordine eterno, divinamente organizzato, che dobbiamo cercare d'imitare nelle nostre anime e nelle nostre istituzioni sociali. Per questo, come i profeti ebraici e come, più tardi, Gesù di Nazareth, Platone trovò necessario parlare per simboli e per parabole.

Eppure, è possibile qui richiamare i principi fondamentali di Platone, con prosa disadorna. Anzitutto Platone proclama l'immortalità dell'anima individuale, in questo mondo temporaneamente imprigionata e corrotta. Qui sulla terra il nostro obbiettivo principale dovrebbe essere la liberazione purificatrice di quell'anima; dobbiamo liberarci dai falsi amori e dagli appetiti degradanti, così da poterci conformare al *nomos*, alla legge, di un Dio trascendente. L'anima, separabile dal corpo, dura per sempre.

Platone insegna, con ardente convinzione, che esistono leggi morali divine, non facili da percepire, ma operanti su tutto il genere umano, rifiutando l'argomento di alcuni sofisti secondo cui non vi è distinzione fra virtù e vizio, e affermando che Dio, non l'uomo, è la misura di tutte le cose.

Dice che la vera realtà sta nelle idee, la sfera dell'intelletto e dell'immaginazione che muove la materia. Noi umani non siamo mere creature dotate di natura fisica, alla mercé del fato e della fortuna: con l'esercizio della ragione possiamo conoscere qualcosa della verità, nonché seguirla.

È bene, al fine di rendere più chiari questi principi, esaminare brevemente il dialogo platonico più controverso, la *Repubblica*. Le dottrine di Platone sulla giustizia e sull'ordine sono state oggetto, in epoche diverse, di varie valutazioni, e i critici d'ogni periodo tendevano a vedere nella *Repubblica*, nel *Politico* e nelle *Leggi* il riflesso di opinioni e di eventi legati al proprio tempo, raccomandando o denunciando Platone a seconda che egli sembrasse simpatizzare, o opporsi, ai loro pregiudizi o ai loro interessi. Nel XX secolo alcuni hanno accusato Platone di essere comunista, altri di essere fasci-

sta; ma non fu nessuna delle due cose e non fu neppure un «idealista» come lo hanno giudicato i critici ottocenteschi.

Se, infatti, si considera la *Repubblica* come un trattato primariamente dedicato alla politica, la si fraintende. In realtà quel dialogo offre all'anima un ideale di armonia. Platone ritenne che «società» fosse «uomo» scritto a lettere maiuscole: se siamo in grado di concepire una società giusta, forse siamo in grado di scoprire qualcosa di più importante, ovvero le caratteristiche d'un uomo giusto. Possiamo comprendere l'anima umana, ragiona Platone, paragonandola all'armonia che dovrebbe regnare in una società giusta. Parlando per bocca di Socrate, Platone afferma che lo «stato migliore» proposto nella *Repubblica*, per quanto completamente adattabile al mondo greco esistente, per divenire reale va modificato. La *Repubblica* è un'indagine sulla vera natura dell'armonia spirituale e sociale. Benché suggerisca delle riforme dello stato, si tratta di un'analogia o di un'allegoria dell'ordine personale, non di una costituzione modello. Considerate in che modo sarebbe ordinata una buona *polis*, dice Platone; se si è in grado di immaginare questo, allora, forse, si è in grado di immaginare il modo in cui un uomo dovrebbe ordinare la sua anima.

Nell'immaginaria *polis* della *Repubblica*, la società è suddivisa in tre ampi ceti. Vi sono i governanti-filosofi, che non godono di alcuna proprietà privata e che hanno in comune perfino le mogli e i figli, (da cui l'accusa di comunismo rivolta a Platone). Si tratta dei colti «guardiani», che guidano lo stato.

Viene poi il ceto dei guerrieri, ossia dei difensori dello stato, mentre il terzo ceto sarà composto dall'ampia maggioranza del popolo, coloro che coltivano la terra. Ogni ceto avrà le sue ricompense: i guardiani, l'ozio contemplativo;* i soldati,

* *Leisure* (tempo libero), diverso e opposto a *idleness*, traduce qui il termine latino *otium*, condizione per la contemplazione e base della *re-ligio* (connessione, forte legame) con Dio: cfr. Josef Pieper, *«Otium» e culto*, Morcelliana, Brescia 1956, consultato da Kirk nella trad. ingl.: *Leisure, the Basis of Culture*, introduzione di T. S. Eliot, Faber & Faber, London 1952. Russell Kirk ha trattato la tematica in *Confessions of a Bohemian Tory: Episodes and Reflections of a Vagrant Career*, Fleet, New York 1963, pp. 259-61; e in *Prospects for Conservatives*, Regnery Gateway, Washington 1989[4], pp. 89-127. (*NdC*)

la gloria militare; gli agricoltori, il guadagno materiale. E ogni ceto si limiterà all'esecuzione dei suoi doveri particolari: ognuno apparterrà alla classe e svolgerà il genere di lavoro al quale, per natura, è adatto.

Ora, questo schema sociale non aveva attinenza con la società americana del XVIII secolo, né lo si sarebbe potuto imporre ad alcuna città greca del IV secolo prima di Cristo. Del resto, non va considerato come un progetto per l'azione concreta immediata.

Platone, in realtà, non sta trattando di qualche fantasiosa innovazione politica, ma della Giustizia, sostenendo che, di fatto, la miglior società possibile è quella in cui ogni uomo svolge il lavoro per cui è per natura più adatto e quella dotata di leggi giuste, dove i guardiani del bene comune sono gli uomini più intelligenti. Non è seguendo la natura (*physis*), come hanno dichiarato alcuni sofisti, che si opera per la Giustizia; essa va invece accostata – afferma il suo ragionamento – obbedendo al *nomos* (la legge o tradizione).[6] Qual è l'essenza della Giustizia? «A ciascuno il suo»:* ogni persona dovrebbe, cioè, svolgere doveri e ricevere ricompense conformi alla sua natura. Per dirla altrimenti, la società giusta è quella in cui ogni uomo bada alle proprie questioni in maniera non egoistica, mosso da profonda premura per il bene comune. Se nelle menti si forma il concetto di giusto ordinamento pubblico, si può forse incominciare a comprendere le caratteristiche dell'uomo giusto: in questo modo si darà inizio alla riforma sociale riformando il singolo, ovvero la sua anima.

Platone afferma che l'anima umana consta di tre parti, come la società, dove vi sono i guardiani, i soldati e gli agricoltori. L'anima ha l'intelletto, la volontà e il desiderio. L'intelletto è paragonabile ai guardiani; la volontà ai soldati e il desiderio a coloro che producono. Nello stesso modo in cui i guardiani dovrebbero guidare i soldati e gli agricoltori, così

* In *America's British Culture*, Transaction, New Brunswick (New Jersey) - London, 1993, p. 104, l'autore rileva l'origine aristotelica della massima. Cfr. R. Kirk, *Stati Uniti e Francia: due rivoluzioni a confronto*, a cura di Marco Respinti, introduzione di Mario Marcolla, Edizioni Centro Grafico Stampa, Bergamo 1995, App. 2, *Le radici antiche della nazione statunitense*, p. 35. (*NdC*)

nell'anima la ragione o intelletto dovrebbe controllare la volontà e il desiderio. È come se ognuno guidasse un carro con due cavalli, la Volontà e il Desiderio, diretti dalla Ragione.

La riforma dell'anima e la riforma della società debbono, dunque, procedere parallele, ma, se si cade preda degli impulsi vaganti della volontà e del desiderio, o se si accettano le malvagie opinioni del perfetto sofista, non è assolutamente possibile alcuna riforma. L'anima e la società si possono ordinare solamente attraverso la ragione, e uno degli strumenti della ragione è il mito, ossia, la favola, l'allegoria, o la parabola come simboli della verità. Almeno in parte, la *Repubblica* è un mito, una parabola, o un'analogia di questo genere. Scambiare quello «stato migliore» con un progetto letterale di ricostruzione sociale immediata significa cadere in quel genere di confusione intellettuale che Platone ha speso tanto tempo a smascherare.

Anche se Platone avesse delineato schemi di concordia sociale più conformi alla situazione americana, sarebbero comunque stati troppo remoti nel tempo per venir applicati, perfino in modo frammentario, nell'America del '700 o dell'800. Tuttavia, ciò che gli uomini di genio lasciano alle epoche successive non sono modelli sociali da imitare servilmente: il grande filosofo trasmette l'intuizione immortale, che può essere applicata a molte situazioni contingenti. Le dottrine platoniche riguardanti le realtà permanenti non sono sorpassate: per esempio, la concezione platonica di giustizia, incorporata nel pensiero cristiano, inclusa nella giurisprudenza romana ed espressa nel diritto inglese, era profondamente radicata nelle menti dei primi capi americani. La *Repubblica* e le altre dottrine «sociali» di Platone, infatti, si propongono essenzialmente di insegnare agli uomini come armonizzare le loro anime con l'ordine divino: se la natura umana è una costante, tali idee riguardano l'uomo quali che siano le contingenze sociali in cui si trova a vivere. Tutto dipende dallo stato dell'anima, destinata all'eternità.

Queste meravigliose intuizioni di Platone, entrate a far parte del nucleo della cultura classica e cristiana, sono state tramandate, attraverso molte generazioni, all'epoca moderna; a John Adams, per esempio, che, attraverso una specie di osmosi intellettuale, imparò in realtà da Platone più di quanto non

volesse ammettere. Come fece Platone a cogliere le realtà trascendenti che chiamava idee? In massima parte con la meditazione intensa, penetrando in ciò che, secoli dopo, sarebbe stata chiamata «l'oscura notte dell'anima», più profonda della coscienza ordinaria, fino al punto in cui (secondo le parole del teologo del nostro secolo Rudolf Otto) il pensatore mistico diviene «nulla di fronte a una qualche schiacciante potenza assoluta», consapevole della sua dipendenza da una presenza che non è in grado di descrivere a parole. Si può dire che Platone abbia sperimentato una sorta di rivelazione diversa da quella dei profeti ebraici, ma di carattere altrettanto duraturo: ciò è vero specialmente per l'intuizione dell'anima umana. Queste intuizioni, una volta espresse attraverso le dissertazioni ragionate e le immagini simboliche di Platone, divennero parte della coscienza civile universale.

Platone era nato nel 427, quattro anni dopo l'inizio della guerra del Peloponneso; aveva ventott'anni quando Socrate fu messo a morte; all'età di sessant'anni tentò di trasformare Dioniso il giovane in un re-filosofo; e morì nel 347, mentre il re Filippo il Macedone si preparava a marciare sulla Grecia, ponendo fine alla libertà delle città-stato. La sua vita si era estesa dal Secolo d'oro della Grecia fino alla decadenza del paese. Nell'ultimo dialogo, le *Leggi*, dice: «È Dio a essere, per voi e per me, la misura di tutte le cose»; Dio, forse, aveva soppesato l'Ellade con la propria bilancia, trovandola carente.

Tuttavia, l'esempio di Socrate e le intuizioni di Platone ressero per il periodo in cui il mondo classico rimase davvero unito, mantenendo viva una certa concezione dell'ordine, della giustizia e della libertà; ricordando ad alcuni uomini che esiste un mondo delle idee più reale dei mondi della cupidigia; affermando che la vita superficiale non è degna di esser vissuta; e insistendo sul fatto che, se le anime degli uomini sono disordinate, la società non è affatto migliore di una caverna o di una tempesta di sabbia. Mescolandosi con la rivelazione che Israele aveva ricevuto e con le parole che Gesù di Nazareth avrebbe proferito quasi quattro secoli dopo, il pensiero platonico avrebbe iniziato a fermentare molto tempo dopo la morte di Platone stesso, fra popoli situati assai oltre i confini del mondo greco.

Come Solone, Platone intendeva scrivere un lungo apologo

sulla leggendaria Atlantide e come Solone non lo scrisse mai. Ma, dopotutto, oltre l'Atlantico esisteva davvero una terra sconosciuta, e che le idee platoniche dell'ordine e della giustizia dovessero esercitare una profonda influenza sul popolo di quella terra, ventiquattro secoli dopo che l'anima del mistico filosofo aveva lasciato Atene, è un fatto più straordinario di qualunque suo mito.

Aristotele e i sistemi politici

Aristotele giunse all'Accademia per studiare con Platone all'età di diciotto anni e avrebbe continuato gli studi per vent'anni. Figlio di un medico di corte del re di Macedonia, Aristotele era nato a Stagira, una città greca assoggettata allo stato macedone, per metà barbaro e per metà ellenizzato. Alcuni trattati li scrisse mentre ancora frequentava l'Accademia. Morto Platone, iniziò a peregrinare per il mondo greco, recandosi dapprima ad Atarneo, in Asia Minore, dove il tiranno Ermia (un tempo schiavo) gli divenne amico; in seguito, Aristotele ne sposò la sorella. Ermia era alleato di Filippo di Macedonia, allora impegnato a conquistare gli stati greci, ma, con l'inganno, Artaserse Oco, re di Persia, lo catturò e lo crocifisse.

Questa sciagura spinse Aristotele di nuovo in viaggio per il Mar Ionico, dove Persia e Macedonia si stavano affrontando per la supremazia. All'incirca nel 347 a.C. Filippo lo nominò tutore del figlio Alessandro, allora tredicenne, per via della sua cultura e dei suoi legami con la Macedonia. Per almeno tre anni, il celebre filosofo istruì nell'etica e nella retorica il giovane che avrebbe conquistato la maggior parte del mondo conosciuto. Alessandro divenne reggente nel 340, mentre il padre era impegnato in guerre lontane, e Aristotele, vivendo nella città natale di Stagira – che Filippo aveva saccheggiato nel 348, ma che aveva ricostruito per intercessione di Aristotele – ebbe tempo libero per meditare e per scrivere.

Quando Alessandro divenne re di Macedonia, Aristotele, allora cinquantenne, ritornò ad Atene per fondare una nuova scuola, il Liceo, luogo dove avrebbe insegnato e scritto fino

alla morte di Alessandro, avvenuta lontano, in Asia, nel 323. All'epoca, la democrazia ateniese, ribellandosi al dominio macedone, incriminò Aristotele per empietà (in realtà, un'accusa politica inventata), come in passato aveva perseguito Socrate. Non volendo bere la coppa di cicuta, Aristotele si ritirò nell'Eubea, dove, pochi mesi dopo, morì in esilio all'età di sessantatré anni.

Nell'arco della sua vita Aristotele aveva visto il mondo capovolgersi. Era nato nel 348 a.C., quando Sparta era la principale potenza della terraferma greca, il tiranno Dioniso I era padrone della Sicilia e la Macedonia era ancora un paese arretrato, su cui premevano con insistenza vicini aggressivi. Nel 362, al tempo della battaglia di Mantinea, in cui spartani e tebani si erano massacrati a vicenda, aprendo la via alla futura conquista macedone della Grecia, s'era recato ad Atene.

Aveva lasciato l'Accademia nel 347, anno in cui Filippo era intervenuto nella guerra Sacra della Grecia centrale. Era divenuto tutore di Alessandro nel 343, mentre Filippo estendeva la sua potenza all'Epiro. Aveva fondato il Liceo ad Atene mentre Alessandro prendeva in una sola notte l'antica città di Tebe e la distruggeva. Aveva scritto la maggior parte delle opere scientifiche, etiche e politiche mentre l'invincibile Alessandro conquistava l'impero persiano e portava la cultura greca fino ai confini dell'India e oltre. Morì nell'anno in cui Atene s'arrendeva al reggente di Macedonia Antipatro, suo amico; l'anno in cui l'oratore e patriota ateniese Demostene veniva costretto a bere il veleno; l'anno in cui i generali di Alessandro incominciarono a smembrare le conquiste del defunto re, plasmando gli imperi ellenistici. L'età di Aristotele era stata un'epoca di traversie e di innovazioni colossali, paragonabile in più aspetti a quell'epoca tribolata del XX secolo che sarebbe iniziata intorno al 1914.

La riflessione politica seria sorge spesso in epoche di affanni come queste, quando gli uomini intelligenti reputano necessario esaminare le cause del disordine e della violenza universali, per proporre, se possono, dei rimedi. Uno dei prodotti non effimeri del trionfo macedone sulla Grecia, sull'Asia e sull'Egitto fu la *Politica*, un trattato che Aristotele aveva iniziato a scrivere circa nel 357, ma che ancora era incompiuto quando morì trentasette anni dopo.

Le verità poetiche, etiche e politiche durano più a lungo delle teorie scientifiche. Nel mondo antico e nell'epoca medievale, il sistematico Aristotele fu venerato soprattutto come «filosofo naturale» (oggi lo si chiamerebbe fisico). Il suo successo fu enorme, ma è stato spazzato via dalla scienza moderna, salvo per il fatto che l'opera pionieristica di Aristotele sul metodo scientifico, alcuni suoi suggerimenti e alcune sue ipotesi di valore costituiscono pietre angolari della scienza del '900. I trattati scientifici di Aristotele rimangono oggi d'interesse principalmente antiquario; ma la *Poetica*, l'*Etica*, la *Politica* e la *Metafisica* (ovvero, la scienza del divino) rimangono essenziali per lo studio di quelle diverse discipline. Leggendo o rileggendo quei libri famosi – studiati quasi ininterrottamente, in una parte o nell'altra del mondo, sin da quando furono resi pubblici – viene alla mente l'appropriata difesa degli autori antichi di T.S. Eliot. Scrisse Eliot nel 1919: «Qualcuno ha detto: "Gli autori del passato sono lontani da noi perché *sappiamo* molto più di loro". Proprio così, ed *essi* sono appunto ciò che noi sappiamo».[7]

Aristotele redasse i suoi trattati etici e politici come un cittadino del mondo che molto aveva viaggiato e molto aveva provato, essendo stato amico o avversario di tanti potenti della sua epoca tribolata: anche se possono sembrar pacate, le pagine della *Politica* e dell'*Etica nicomachea* nascevano dal disastroso fermento del IV secolo prima di Cristo. Qui, vi è solo lo spazio per esaminare gli insegnamenti etici e politici aristotelici che interessarono l'ordine americano: e lo si può fare con relativa facilità in quanto, per Aristotele come per Platone, non esisteva alcuna vera linea di demarcazione fra politica ed etica. In questa sede, non si può che accennare a quanto profondamente la metafisica aristotelica fosse penetrata, in epoca medievale, nelle dottrine della Chiesa cristiana, fino al punto di essere incorporata nella *Summa theologiae* di san Tommaso d'Aquino.

Nel campo etico, politico e metafisico, esistono considerevoli differenze fra il pensiero di Platone e quello di Aristotele. Per esempio, Aristotele non accoglie la nobile idea platonica dell'immortalità dell'anima, e tratta quest'ultima come se fosse poco più di una facoltà o di un attributo del corpo, alla stregua dell'«essere ascia» di un'ascia. (Tommaso d'Aquino, seguendo Aristotele e in disaccordo con Platone, ne deduce che l'anima non può esistere senza il corpo, anche se in paradiso l'anima entrerà a far parte di un «corpo spirituale».) Fra i due, Aristotele viene generalmente considerato il più «concreto» quanto a questioni etiche e politiche; tuttavia, nei dialoghi di Platone è possibile rinvenire le radici di gran parte di quello che diremo nella nostra analisi di Aristotele.

L'uomo, dice Aristotele, è un essere gregario, un animale sociale. «Un uomo solitario deve essere o una bestia o un dio.» È nella comunità che gli esseri umani realizzano il fine della loro esistenza, divenendo pienamente umani solamente quando diventano civilizzati; e civiltà significa vita della città. L'uomo è fatto per l'azione e la forma più elevata di azione è il pensiero. L'uomo allo stato selvaggio pensa appena. Se non si è esseri sociali, non si è esseri completamente umani.

L'etica e la politica, dunque, formano in realtà un soggetto di studio unico, essendo due aspetti della scienza del bene umano supremo. Di quello studio, ragiona Aristotele, l'etica costituisce l'aspetto che dà rilievo alla condizione spirituale del singolo, ovvero alla sua indole, mentre la politica quello che dà rilievo allo stato, come mezzo per il raggiungimento del bene umano supremo.

Proprio nel momento in cui la sovranità della *polis* greca stava svanendo, Aristotele produsse una dottrina profondamente meditata sul suo ordine: a suo giudizio, la città-stato greca era superiore a qualsiasi altra forma d'organizzazione sociale, eppure quella realtà andava scomparendo mentre egli teneva le sue lezioni. Perfino la moralità elementare si sarebbe disintegrata, pensava Aristotele, se la città-stato fosse crollata; e gli eventi del mondo classico gli dettero sinistramente ragione.

In verità gli stati greci misero fine all'antica minaccia da oriente, quando, sottomettendosi ad Alessandro, riconobbero il vittorioso allievo di Aristotele come comandante supremo della campagna ellenica contro la Persia. Di fatto, però, posero fine anche alla loro autonomia, alla loro energia creativa e alla loro stessa fede religiosa. Salvo che per la suscettibilità, Alessandro fu prossimo al re-filosofo, dichiarando che al padre Filippo doveva la vita e ad Aristotele la vita virtuosa. Tut-

tavia, per un paradosso della storia, le gesta di quest'invincibile discepolo di Aristotele finirono per distruggere l'etica e la politica elleniche che il filosofo lodava e insegnava.

«Nulla all'eccesso»: era stato questo, sin dai tempi omerici, il principio cardinale della morale greca. Applicato alle forme politiche da Aristotele (e, molto prima, da Solone), questo credo, che si esprime nella dottrina aristotelica della medietà, detta anche del «giusto mezzo», costituisce il contributo principale suo e della sua scuola alla concezione dell'ordine.

Questa «medietà» non indica l'ordinarietà, la mediocrità, o quella scelta della media fra due quantità che Aristotele chiamò «il centro conteso», né indica sempre, necessariamente, il meglio. Equivale, piuttosto, a quell'armonia che si raggiunge evitando gli eccessi e gli estremi: è la moderazione, l'equilibrio della vita privata e di quella pubblica.

Una vita veramente felice, sostiene Aristotele nell'*Etica*, è un'esistenza di bene, libera da impedimenti, cioè ragionevolmente al sicuro da povertà, malattia e restrizioni, e la pratica della medietà può portare a una vita di eccellenza morale di questo genere. Non essere né ascetico, né ingordo: sii temperato. Non essere né codardo, né sconsiderato: sii prudentemente coraggioso. Non essere né servile, né arrogante: abbi amor proprio.

Quello che vale per il singolo, vale, nella scienza concreta della politica, per lo stato. La maggioranza degli uomini (anche se non sempre il filosofo o il condottiero eroico) dovrebbe fare della medietà la norma dell'esistenza. E normalmente, in politica, uno stato dovrebbe governare secondo la medietà. Aristotele chiarisce che questa medietà politica non costituisce la condizione migliore che si possa concepire; ma, pur non essendo affatto quella perfetta, è tuttavia la situazione di pace più soddisfacente che una comunità possa forse realizzare.

Per determinare la medietà politica, ci si deve rendere conto di quali diverse forme di governo siano possibili. Aristotele esamina, così, molte città-stato della sua epoca o di quelle precedenti, distinguendo tre forme di «governo giusto» che si propongono il benessere di tutti: la monarchia, l'aristocrazia e la repubblica. Con monarchia, Aristotele intende la conduzione dello stato da parte di un solo uomo di ottima virtù, soggetto a un corpo di leggi che ne limitino il potere. Con aristocrazia intende il predominio di una classe di uomini d'alto lignaggio, ligi al dovere e informati allo spirito che successivamente sarebbe stato chiamato *noblesse oblige*. Con repubblica intende l'esercizio del potere da parte di una maggioranza, ma virtuosa e rispettosa dei diritti legittimi di tutti i ceti.

Quanto alle deviazioni, la democrazia è il governo della massa e a beneficio della maggioranza dominante; l'oligarchia è il governo di pochi e per il bene di quei pochi; la tirannia è l'assunzione incostituzionale del potere da parte di un singolo, a suo vantaggio. I difetti di queste forme degenerate di governo sono sufficientemente ovvi, ma è difficile preservare anche i «governi giusti», e ciò che Aristotele auspica è un governo misto – gli ingredienti della miscela variano a seconda delle circostanze particolari – che incorpori le virtù delle varie forme.

Nell'*Etica*, questo governo misto, questa medietà politica, viene chiamata timocrazia, ovvero, il governo da parte dei cittadini responsabili che ottemperano ai requisiti di censo per esercitare il diritto di voto. (Platone aveva esteso il termine «timocrazia» anche a significare un governo da parte di uomini d'onore.) Nella *Politica*, Aristotele usa il termine polìtia. Questa polìtia, che ordinariamente è una miscela fra aristocrazia e repubblica, o fra oligarchia e democrazia, costituisce la medietà perché tende a essere dominata dal ceto medio. Con «ceto medio», Aristotele aveva in mente i cittadini né ricchi, né poveri: non i membri delle grandi famiglie aristocratiche, ma neppure il *demos*, la plebe degli artigiani e dei naviganti senza proprietà. Il ceto medio di Atene e di molti altri stati forniva la fanteria pesante che si sobbarcava il peso delle campagne di terra delle città; dal punto di vista economico, era il ceto più produttivo, giacché meno imprudente degli altri e più stabile nella vita familiare. Durante le lotte civili greche, i ceti medi avevano sofferto moltissimo e sarebbero stati i più interessati a difendere un ordine sociale discreto e stabile.

Il termine polìtia si propone di unire le diverse virtù di varie forme di governo, mutuando l'elezione dei magistrati e

dei funzionari pubblici dall'oligarchia (nelle democrazie greche i funzionari venivano di norma scelti per estrazione, ossia mediante la selezione casuale di una lotteria) e acquisendo dalla democrazia il sano principio secondo cui tutti i cittadini nati liberi devono in qualche modo partecipare alle decisioni pubbliche; così si eviterebbe sia il dominio dei ricchi egoisti, sia quello dei poveri invidiosi, tenendo a freno la violenza aristocratica e la furfanteria popolare.

La politìa è una comunità d'amicizia, fondata sulle affezioni e sugli interessi comuni. Gli uomini hanno tutto da guadagnare se, nello stato, cooperano pacificamente come parti di un corpo umano; ma, per ignoranza o per brama, tendono a ignorare la medietà e a cadere negli estremi che causano la distruzione. Aristotele confessa che è raro incontrare delle politìe autentiche:

> Infatti, a causa della frequente esiguità numerica del ceto medio, l'una delle due classi sempre prevale, o i proprietari di beni o il demo, e questi, superato il giusto mezzo, reggono la costituzione secondo i loro princìpi, sicché ne vien fuori una democrazia o un'oligarchia. Inoltre, siccome tra demo e ricchi avvengono tumulti e lotte reciproche, qualunque dei due ha la ventura di dominare gli avversari, non stabilisce una costituzione comune e basata sull'uguaglianza, ma si prende come premio della vittoria una superiorità politica e gli uni creano la democrazia, gli altri l'oligarchia. Anche quelli che hanno esercitato l'egemonia sull'Ellade, poiché guardavano entrambi alla costituzione che avevano, stabilirono nei vari stati gli uni governi democratici, gli altri oligarchici, badando non all'utile degli stati, ma solo al proprio.[8]

Quest'analisi era fin troppo vera, specialmente nei rimproveri conclusivi ad Atene e a Sparta. Ma il trattato aristotelico non generò lo sviluppo della politìa. (Pare, anzi, che la *Politica* non sia stata resa pubblica che secoli dopo la morte di Aristotele, anche se, probabilmente, nella sua stessa epoca vennero diffusamente letti alcuni suoi scritti politici precedenti, ora perduti.) La morte della *polis* seguì quelle di Alessandro e di Aristotele. Alcune città greche continuarono a esistere fisicamente ancora per migliaia di anni, benché ridotte alla semplice condizione di municipalità e smettendo di essere città

indipendenti e culture virtualmente autonome. Furono inizialmente dominate dalla Macedonia e dagli imperi ellenistici asiatici, finendo poi tutte per essere soggiogate da Roma. Private della libertà, avvizzirono nella pace romana: gradualmente, lo spirito le abbandonò; le energie creative s'affievolirono; la prosperità si ridusse, e così fece la popolazione.[9]

Nel mondo ellenistico, tutto dipendeva dall'autorità centrale, mentre nel precedente mondo greco tutto era calibrato sull'uomo e faceva affidamento sulle affezioni locali. Aristotele afferma che, per una politìa autentica, il numero massimo di liberi cittadini che godono del diritto di voto su base censitaria è di cinquemila; Platone, influenzato dalle teorie matematiche di Pitagora, aveva fissato il numero a 5040 cittadini.[10] Anche se viaggiarono molto, i greci non raggiunsero mai quella che viene chiamata una «visione del mondo». La loro religione, la loro morale e le loro strutture di governo erano tutte legate alla piccola città compatta, alle terre che da essa dipendevano e alle divinità che la proteggevano. Una volta costretti in una struttura imperiale straniera, persero le cattive abitudini dell'arroganza, ma acquisirono i vizi del servilismo.

Dike, la Giustizia, divenne semplicemente una questione scolastica di cui dibattere pigramente ad Atene. Quando, in epoca romana, san Paolo predicò in quella città gloriosa venne accolto con sorrisi beffardi e gli uomini si dicevano l'un l'altro: «Chi è questo ciarlatano?». Gradualmente, gli ateniesi persero la capacità di credere in alcunché e solo ad Atene Paolo non ottenne alcuna conversione. Fu l'abile relativismo dei sofisti, non le intuizioni mistiche di Platone o l'anelito di Aristotele verso il Bene supremo, a dominare i greci classici durante la decadenza. Le scuole di filosofia si protrassero a lungo, finché, nel 529 dopo Cristo, l'imperatore Giustiniano non le chiuse; ma già da molto tempo avevano cessato di dire delle cose pertinenti all'ordine stabile.

Ciononostante, nei tempi a venire, Platone e Aristotele avrebbero attraversato l'oceano. I personaggi più importanti degli anni in cui si formò l'America avrebbero ritenuto, in particolare, il concetto aristotelico di politìa ancora prezioso. In verità, gran parte del trattato di Aristotele era principalmente di interesse storico. Lungi dall'essere una terra di città-stati, i

nuovi Stati Uniti avevano poco più di una mezza dozzina di centri importanti che potevano essere chiamati città: né l'amministrazione di una contrada della Nuova Inghilterra, o di una contea della Virginia rassomigliavano molto alla *polis*. A rigor di termini l'America non possedeva alcuna aristocrazia di nascita: non un solo nobiluomo inglese s'era insediato permanentemente nelle colonie e ai coloni non era stato concesso alcun titolo nobiliare. In effetti l'America praticava una schiavitù più dura di quella greca, ma nei primi decenni non ebbe alcuna grande componente urbana affine alla plebaglia delle città greche o ai proletari romani. La tendenza americana era verso una rapida espansione e un'«unione più perfetta»,* e non verso la devozione localistica della *polis*.

Malgrado tutto ciò, la comunità fondata sull'amicizia perorata da Aristotele divenne un ideale statunitense; la riconciliazione fra gli interessi e i ceti fu anche un obiettivo cosciente degli americani. E l'elogio aristotelico per il ceto medio costituì una sorta di sostegno alla società americana, giacché sin dall'inizio l'America fu, in modo predominante, una società fondata su tale ordine, nel senso che i piccoli agricoltori indipendenti formavano il grosso della popolazione della Nuova Inghilterra e delle colonie centrali. L'«agricoltore - piccolo proprietario terriero» costituiva la maggioranza della popolazione con diritto di voto su base censitaria ed era esaltato (da virginiani molto diversi tra loro, come Thomas Jefferson e John Randolph di Roanoke) come il cardine principale di una società libera anche nel Sud dei piantatori.[11] Anche le città erano dominate da piccoli mercanti e da piccoli artigiani, e pochi americani ebbero mai l'idea di definirsi aristocratici, o – fino al 1820 circa – democratici. In America, la medietà abbracciava quasi tutto.

L'idea greca dell'equilibrio politico e sociale – che gli americani trovarono espressa da Aristotele, Polibio e Plutarco – venne, dunque, direttamente incorporata nella Costituzione

* *A more perfect union* è l'*incipit* del prologo alla Costituzione statunitense: «Noi il popolo degli Stati Uniti, al fine di formare un'unione più perfetta ... decretiamo e variamo questa costituzione per gli Stati Uniti d'America». (*NdC*)

nazionale, ma altre credenze non trovarono favore nei nuovi Stati Uniti.

La convinzione greca che la religione e la cultura debbano essere inseparabilmente legate alla città-stato contrastava con la propensione americana all'individualismo. Società pluralistica sin dall'inizio, l'America non poteva consentire che venisse istituita alcuna religione di stato, e i greci si sarebbero meravigliati che uno stato-nazione di quel genere, non consacrato agli dei, fosse durato anche solo dieci anni.

Tuttavia, in un altro senso – messo più volte in rilievo da Alexis de Tocqueville – l'America era tenuta insieme da un vincolo religioso più forte di quelli mai conosciuti dai greci e dai romani: ossia, da una fede cristiana che operava sulla devozione del singolo e della famiglia, piuttosto che attraverso un culto statale. Il non aver trovato una sanzione religiosa popolare e stabile per l'ordine della civiltà greca è stata una delle cause essenziali del crollo del mondo della *polis*. La potenza degli insegnamenti cristiani sulla coscienza individuale ha reso possibile la società democratica americana, assai più vasta per dimensione e per popolazione della Grecia antica. Il pensiero ellenico – platonico e aristotelico – contribuì alla morale religiosa americana attraverso le forti trame dell'intuizione e della ragione greche, di cui è intessuta la dottrina cristiana.

Una volta che negli Stati Uniti i partiti politici ebbero preso forma, sia il disastro dell'esperienza politica della Grecia, sia i risultati ottenuti dalla sua filosofia insegnarono ai loro capi che la nuova politìa doveva costituire una forma ampliata del «governo misto» di Solone. Il loro approccio diretto alla letteratura greca era rafforzato dagli esempi classici contenuti in Montesquieu e in altri autori del '700. Nell'elaborata struttura di pesi e contrappesi, le costituzioni americane avrebbero sorpassato quella di Solone, instaurando per la nazione e in molti singoli stati un sistema di governo rappresentativo modellato su quello britannico, piuttosto che la «democrazia diretta» crollata perfino nella piccola Attica. E il *nomos*, ovvero il diritto ereditato, lo strumento della giustizia, ebbe in America pochi sofistici oppositori.

La catastrofe politica della Grecia non cancellò del tutto la civiltà che lì era sorta: l'architettura classica di Washington

ne è in un certo senso una riprova. Ma prova ancora migliore del genio greco la dà l'incorporazione del suo sapere filosofico e storico nelle istituzioni sociali americane. Le idee sono immortali, diceva Platone: deludenti sono le forme materiali che scompaiono per rinascere sotto nuovi aspetti. Anche se l'Ellade materiale è divenuta oggi remota e leggendaria come lo era Atlantide per Solone e Platone, indubbiamente le sue idee continuano a infondere vita all'ordine americano.

NOTE

[1] Sir Henry Maine, *Village Communities in the East and West*, John Murray, London 1876[3], p. 238 (trad. it. in *Società primitiva e diritto antico. Scritti di Henry Sumner Maine*, a cura di Anselmo Cassani, Faenza Editrice, Faenza 1986, p. 150).

[2] Alfred E. Zimmern, *Political thought*, in R.W. Livingstone (a cura di), *The Legacy of Greece*, Clarendon Press, Oxford 1921, pp. 330-31 (trad. it. *Il pensiero politico*, in *L'eredità della Grecia*, Vallardi, Milano 1953, p. 351). Cfr. anche A.E. Zimmern, *The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-Century Athens*, Clarendon Press, Oxford 1911, in particolare il cap. 8 (trad. it. *Il Commonwealth greco. Politica ed economia nell'Atene del V secolo*, Il Saggiatore, Milano 1967, pt. 2, *Politica*, cap. 8, *La felicità, o il ruolo dell'amore*, pp. 169-75).

[3] Quanto a Rush e a Paine sugli autori classici, cfr. i capp. 6 e 7 di Richard M. Gummere, *Seven Wise Men of Colonial America*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1967.

[4] E. Voegelin, *Order and History*, vol. 2, *The World of the Polis*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1957, p. 199.

[5] Paul Elmer More, *Platonism*, Princeton University Press, Princeton 1931[3], pp. 280-83.

[6] Per una migliore comprensione dei termini *physis* e *nomos*, cfr. F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms: a Historical Lexicon*, New York University Press, New York 1967, pp. 131-32 e 158-60.

[7] Thomas S. Eliot, *Tradition and the Individual Talent*, in *Selected Essays, 1917-1932*, Harcourt, Brace, New York 1932, p. 6 (trad. it. *Tradizione e talento individuale*, in *Opere*, a cura di Roberto Sanesi, Bompiani, Milano 1986, vol. 1, p. 723).

[8] Aristotele, *Politics*, cap. 11, trad. ingl. di Sir Ernest Barker, Clarendon Press, Oxford 1948, p. 217 (*Politica*, trad. it. di Renato Laurenti, in *Ope-*

re, a cura di Gabriele Giannantoni, vol. 4, Laterza, Roma-Bari 1973, IV [Δ], 11, 1296a, 23-36, p. 138).

[9] Cfr. GEORGE FINDLAY, *Greece Under the Romans*, J.M. Dent, London 1844, in particolare il cap. 1.

[10] Per l'arrotondamento intenzionale del calcolo platonico fatto da Aristotele, cfr. E. VOEGELIN, *Order and History*, cit., vol. 3, *Plato and Aristotle*, pp. 293-94.

[11] Sulle istituzioni e sulle controversie politiche della Virginia durante il periodo di formazione nella storia americana, cfr. CHARLES SYDNOR, *Gentlemen Freeholders: Political Practices in Washington's Virginia*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1952; e RUSSELL KIRK, *John Randolph of Roanoke: a Study in American Politics*, Regnery, Chicago 1964[2], in particolare il cap. 5; (nel 1978, per i tipi dell'editore Liberty Fund di Indianapolis, è stata pubblicata una terza edizione riveduta ed è in preparazione la quarta ulteriormente riveduta per il 1997, *NdC*).

4
Il conflitto romano fra virtù e potere

La nobile virtù di Roma antica

Nell'anno della Dichiarazione d'indipendenza, Edward Gibbon pubblicava il primo volume della *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*. La maestà di Roma, disseminata nei capitoli di Gibbon, operò fortemente sull'immaginazione degli uomini che fondarono gli Stati Uniti, i quali scorsero dei paralleli fra la Repubblica di Roma e la loro creazione repubblicana. Altre somiglianze sarebbero state rilevate man mano che l'America cresceva.

Gibbon aveva concepito l'idea di redigere la sua colossale opera nel 1764, «seduto fra le rovine del Campidoglio, mentre dei frati scalzi cantavano i vespri nel tempio di Giove». È possibile oggi soffermarsi là dove Gibbon sedette, sulla scalinata marmorea che conduce all'antica chiesa di Santa Maria in Aracoeli, il sito del tempio romano di Giove, sulla collina del Campidoglio: su questo colle, Romolo fondò un villaggio per schiavi fuggiaschi all'incirca a metà dell'VIII secolo prima di Cristo e qui il fondatore di Roma costruì il tempio di Giove, ora chiesa francescana. I discendenti degli abitanti del villaggio di Romolo avrebbero conquistato il mondo – dalla Scozia alla Mesopotamia, dalla Germania al Marocco – così che per tre continenti capita ancora di imbattersi nei monumenti semidistrutti della pace romana.

Tuttavia, non bisogna giudicare la civiltà romana solo come un rudere. C'è un'ininterrotta continuità che corre dalla Repubblica di Roma alla Repubblica americana. Si scenda dal Campidoglio nel cuore della Roma medievale (un tempo

il Campo Marzio della Repubblica) e si giri intorno all'immenso Pantheon a cupola costruito durante il regno di Augusto, il primo degli imperatori romani: qui la vita della città è continuata per più di duemila anni, anche durante i periodi più bui. Roma antica cadde, ma non morì. La Roma dei consoli, degli imperatori e dei papi, la Città Eterna, spesso devastata, ma mai sopraffatta, ha trasmesso l'ordine a molte nazioni.

Oggi, l'Impero romano vive – così scrisse John Henry Newman – attraverso la sua influenza sugli stati moderni, e il potere romano è ciò che san Paolo descrive come «il potere che trattiene», ovvero quello che impedisce la venuta del disordine totale, dell'anarchia che l'insegnamento cristiano chiama regno dell'Anticristo. «Abbiamo davvero di fronte agli occhi» scrisse Newman nel 1838, «come i nostri padri nella generazione precedente, un principio feroce e scatenato che opera dappertutto, uno spirito di ribellione contro Dio e l'uomo che i poteri di governo di ciascun paese sono appena in grado di domare con gli sforzi più grandi ... almeno sappiamo dalla profezia che la struttura contemporanea di società e di governo, nella misura in cui rappresenta i poteri romani, è quella che trattiene, e che l'Anticristo è colui che sorgerà quando questo freno verrà meno.»[1]

La concezione romana della supremazia del diritto continua certamente a vivere nel mondo moderno, costituendo un freno agli impulsi distruttivi. L'idea romana del diritto e del dovere, espressa in modi diversi da Polibio, Livio, Virgilio, Cicerone e dagli stoici, entrò nel pensiero politico e nella giurisprudenza americane, ed è fissata nella Costituzione del paese in modo permanente.

L'intricata struttura del diritto romano sorse gradualmente da una piccola città mercantile sul Tevere, un insediamento all'inizio molto più umile di Gerusalemme o di Atene. A metà circa del VI secolo prima di Cristo, pressappoco al tempo in cui il vecchio Solone ritornava ad Atene e gli ebrei rientravano da Babilonia a Gerusalemme, il popolo di Roma, allora governato da re etruschi, iniziò a crescere rapidamente in cultura e potere.

Durante il IV secolo, Roma conquistò le città latine vicine e, dopo quello scontro, inviò le sue legioni all'estero finché,

nell'anno 146 prima di Cristo, non ebbe spezzato Cartagine e cosparso di sale il luogo dove sorgeva la rivale africana. Le legioni penetrarono in Europa orientale per liberare le città dell'antica Grecia dalla Macedonia e, una volta stabilitisi nella Grecia, che occuparono completamente, i romani attaccarono briga con l'Impero seleucide, dando inizio alla conquista dell'Asia. Più tardi, guidate da Giulio Cesare, le legioni avrebbero occupato la Gallia e sarebbero sbarcate in Britannia. Negli ultimi giorni della Repubblica, allo stato romano non rimanevano più nemici esterni davvero potenti da combattere: quasi in un momento di distrazione, i romani erano divenuti padroni di tutte le terre mediterranee e di vasti territori dove, in precedenza, la cultura mediterranea era penetrata appena.

Il segreto di questo trionfo universale, dissero gli ammiratori dei romani, era la nobile virtù di Roma antica, e nel medesimo modo si espressero gli stessi moralisti romani. Virtù significa virilità energica. I primi romani erano un popolo pio, anche se la loro religione, in sé, era una fede semplice che più tardi avrebbe assimilato molti elementi di quella greca: erano seri, tenaci, ben disciplinati, frugali e spesso, quando lo stato era in pericolo, pronti al sacrificio di sé. Sugli uomini di rilievo operava il senso del dovere e la devozione all'onestà e all'onore. Nell'epoca successiva quelle qualità sarebbero decadute, ma fu possibile trovare uomini dall'austera tempra antica perfino nel disfacimento finale del sistema romano.

Lo statista greco Polibio scrisse che i romani, all'epoca in cui sconfissero Cartagine, erano virtualmente incorruttibili: la loro integrità scaturiva dalla religiosità (che lo scettico Polibio attribuiva alla superstizione). «Di conseguenza, in Grecia, a parte tutto il resto, quelli che amministrano i pubblici beni, se è stato affidato loro anche un talento soltanto, pur avendo dieci revisori di conti, altrettanti sigilli di garanzia e un numero doppio di testimoni, non sono capaci di mantenersi onesti; a Roma, invece, coloro che o come magistrati o come legati maneggiano una quantità di denaro maggiore riescono a mantenersi onesti proprio perché la loro fedeltà è garantita da un giuramento. Presso gli altri popoli è raro trovare un uomo che tenga lontano le mani dal pubblico denaro

e che sia pulito da questo punto di vista; presso i romani, invece, è raro trovare qualcuno che sia stato sorpreso a commettere un reato del genere».

Quanto a immaginazione e a genio artistico, i romani erano inferiori ai greci. Ma erano un popolo dalle solide doti pratiche, ingegneri grandiosi, amministratori politici infaticabili e organizzatori militari di successo; soprattutto, furono uomini di legge e di robusti istituti sociali che dettero al mondo la *pax romana*, la pace di Roma.

Il migliore critico degli uomini che avevano conquistato il mondo in poco più di mezzo secolo fu Polibio, una delle personalità di spicco della città greca di Megalopoli, il quale visse per anni come ostaggio di Roma, comprendendone però il genio e diventando un consigliere influente degli uomini più importanti della città. L'analisi storica polibiana del carattere e della costituzione di Roma della metà circa del II secolo prima di Cristo venne studiata con serietà dai dirigenti della Convenzione costituzionale americana, duemila anni più tardi.*

Tre elementi principali composero la politìa della Repubblica romana: l'autorità consolare, il senato e i *comitia*, ovvero le assemblee formali del popolo. (Per dare al popolo un controllo più immediato sul senato, venivano eletti i tribuni del popolo, con potere di veto sulle azioni senatorie.) I due consoli erano i primi magistrati, con potere quasi assoluto in tempo di guerra; il senato controllava le casse pubbliche e determinava le linee generali di condotta nelle situazioni ordinarie; il popolo, che normalmente votava per «tribù», assegnava ricompense e punizioni, eleggeva i magistrati, approvava o rifiutava la legislazione e determinava la pace o la guerra, nonché le alleanze. (Così Polibio descrive la costituzione romana durante le guerre puniche; la natura dei *comitia* avrebbe cominciato a decadere non molto dopo quelle

* «Gli artefici della Costituzione si interessarono in modo speciale a Polibio. Lo studiarono attentamente ritenendolo la fonte più autorevole per quanto riguarda le città-stato greche. Si tratta della controparte antica di storici come Spengler e Toynbee, che analizzano i cicli di progresso e di decadimento delle nazioni» (RICHARD M. GUMMERE, *The American Colonial Mind and the Classical Tradition*, Harvard University Press, Cambridge [Massachusetts] 1963, pp. 177-78). (*NdA*)

guerre e il popolo avrebbe perso quasi tutto il potere alla fine della Repubblica.)

Quel sistema conteneva pesi e contrappesi al potere politico, e provvedeva alla separazione delle funzioni politiche. La costituzione romana, diceva Polibio, non si formò in base ad astrazioni, ma si sviluppò dalle situazioni tribolate in cui si venne a trovare il popolo di Roma, e fu al culmine del successo al tempo della seconda guerra contro Cartagine: si trattava del «governo misto» elogiato da Aristotele, ma da questi ritenuto quasi impossibile da preservare su vasta scala.

La costituzione romana non fu puramente monarchica, o aristocratica, o democratica, sebbene contenesse caratteristiche di tutti e tre i tipi di governo. Al suo culmine, la costituzione repubblicana ebbe il grande vantaggio di unire tutti i cittadini intorno ad azioni pubbliche meritorie. Fu particolarmente adatta a consentire a uomini di efficaci talenti pratici di divenire delle autorità. Il senato, il cui ascendente aumentò nella successiva Repubblica, era composto da uomini, molti di famiglia plebea, passati attraverso la regolare successione di cariche civili e militari a conclusione della quale divenivano senatori.* I migliori fra i senatori erano dei prodi e perfino il peggiore di loro era discretamente abile in più di un campo.

Duemila anni dopo, la reputazione della costituzione romana rimaneva tanto elevata che gli artefici di quella americana ne avrebbero emulato il modello come meglio ne sarebbero stati capaci. Gli istituti romani di pesi e contrappesi politici, nonché di separazione fra i poteri, sarebbero stati imitati nell'ordinamento di governo statunitense. La presidenza americana sarebbe assomigliata in qualche modo

* L'antagonismo fra patrizi e plebei appartiene ai primi secoli della storia romana, non al tempo delle guerre puniche o della tarda Repubblica. I patrizi appartenevano a famiglie antiche, discendenti degli originari abitanti di Roma, ma molti di loro erano quelli che chiameremmo agricoltori di sussistenza. I plebei erano discendenti degli stranieri, dei popoli latini conquistati e di fuggiaschi stabilitisi a Roma. Dopo che tutti i plebei furono ammessi alla piena cittadinanza romana (all'incirca nel 286 a.C.), la distinzione fra quei due ordini ebbe scarso significato politico. Si potrebbe tuttavia parlare di un «ceto senatorio» fondato più sul censo e sull'abilità che non sulla stirpe, anche se, nella Repubblica più avanzata e nell'Impero, questo ceto tendeva a perpetuare se stesso al potere. (*NdA*)

all'*imperium* consolare romano e il senato degli Stati Uniti si prefiggeva, in parte, di operare come aveva fatto il senato di Roma. E, tuttavia, quella costituzione che aveva dato ai romani dominio sul mondo civilizzato iniziava a decadere proprio nel momento in cui Polibio ne scriveva.

Polibio previde la decadenza di Roma. «Tutte le cose sono soggette alla corruzione e al mutamento» scrisse. «Quando uno Stato ha superato numerosi e gravi pericoli e raggiunge poi la supremazia e un incontrastato dominio, è chiaro che, poiché vi si stabilisce una diffusa prosperità, la vita comincia a diventare più lussuosa e tra i cittadini aumenti più del dovuto la rivalità per ottenere cariche e per altri obbiettivi. Dato poi che questi difetti vanno crescendo sempre più, l'inizio del cambiamento in peggio sarà appunto determinato dalla brama di potere e dalla vergogna che viene attribuita al vivere senza notorietà, ed inoltre dalla ostentazione e dallo sperpero delle ricchezze. E l'onore di questo cambiamento se lo prenderà la piazza, quando, da un lato avrà l'impressione di subire ingiustizie da parte di alcuni concittadini particolarmente avidi di denaro, dall'altro sarà gonfiata con l'adulazione da parte di altri che mirano al potere. Allora, accecata dal furore e guidata dalla passione in tutte le sue decisioni, non vorrà più obbedire e neppure essere uguale a chi comanda, ma vorrà essa stessa tutto il potere ed i maggiori diritti. A questo punto, la costituzione cambierà nome assumendo la qualificazione più splendida che possa esistere (quella di libera e democratica), ma muterà la sua natura nella peggiore delle forme di governo: l'olocrazia.»[2]

Tale processo ebbe inizio dopo le guerre puniche e sfociò in conflitti civili devastanti. Tuttavia, il romano tipico, detestando i mutamenti sociali e intellettuali, s'aggrappò a quelli che venivano chiamati *mores majorum*, ovvero i costumi ancestrali. Nella Repubblica antica vi erano molte cose degne di esser conservate. Grazie allo *ius civile*, il diritto civile dei cittadini di Roma, i romani furono immuni dagli arbìtri del potere e la loro proprietà godette di una protezione rara nel mondo antico: malgrado tutta la sua severità, la stato romano conobbe la libertà ordinata.

Si trattava di una società tenuta insieme, fino agli ultimi anni della Repubblica, da legami familiari forse più forti di quelli conosciuti da qualsiasi altra società occidentale, giacché si riteneva che la famiglia costituisse una continuità spirituale fra consanguinei defunti, vivi e non ancora nati. L'autorità del *paterfamilias*, cioè del capo della famiglia, che di norma includeva vari nuclei familiari, e del consiglio familiare fu enorme, mentre la matrona romana, moglie e madre, godeva di un rispetto mai accordato alle donne da nessun'altra società dell'antichità, con la probabile eccezione di Sparta.*

Fino alle guerre puniche, fu una società di piccoli proprietari agricoli industriosi, timorati di Dio, patriottici e coraggiosi, famosi da un capo all'altro del mondo antico per la loro fortezza, ossia per la capacità di resistere nelle avversità. Enea, il leggendario condottiero dei popoli latini, veniva sempre chiamato il «pio Enea»: il concetto di pietà era al cuore della cultura romana.

Nel XX secolo, il termine «pietà» implica, in genere, intense pratiche religiose: per i romani significò questo, ma anche di più. Secondo la concezione romana, un uomo pio era colui che onorava i propri doveri, religiosi e sociali; chi subordinava, cioè, i propri desideri ai diritti degli altri. «La pietà è il fondamento di tutte le altre virtù» avrebbe scritto Cicerone mentre la Repubblica cadeva in rovina.

Era pio un uomo che dava agli dei il dovuto attraverso il culto e il sacrificio; che onorava il padre e la madre e, anzi, tutti gli antenati; che restava fedele agli amici; che era pronto, se ve ne fosse stato bisogno, a morire per il suo paese. Un uomo pio, cioè, si sottometteva alle realtà sacre, ritenendo fermamente che sarebbe stato meglio perire piuttosto che venir meno ai propri sacri doveri. Una società tenuta insieme da un credo così saldo avrebbe offerto una forte resistenza alle forze della disgregazione.

* Si racconta che, ai primordi di Roma, Romolo avesse decretato ferree regole protettive per le mogli. Un marito poteva ripudiare la moglie solo per cause molto gravi, soprattutto per adulterio; se la cacciava per un motivo meno serio, l'uomo che commetteva il torto veniva condannato a cedere metà dei suoi beni alla moglie offesa e l'altra metà alla dea Cerere; qualora avesse venduto la moglie, lo stato lo avrebbe consegnato alle divinità degli inferi. Il divorzio fu raro fino all'ultimo secolo della Repubblica e, nelle epoche storiche (distinte dalle leggende dell'antica Roma), un uomo che ripudiasse la moglie anche per ragioni serie poteva essere punito dai censori, i magistrati che, oltre a censire le tribù, facevano rispettare la morale pubblica. (*NdA*)

E, tuttavia, la società romana antica aveva iniziato a cadere a pezzi proprio mentre Polibio l'elogiava. La principale causa materiale del decadimento della Repubblica sembra essere stato il successo militare dei suoi eserciti, nonché l'espansione dei territori e del potere romani. Le tre guerre puniche rovinarono la maggioranza dei contadini romani, i quali morirono valorosamente a centinaia di migliaia: quelli che ritornarono dopo anni o decenni di campagne militari si trovarono irrimediabilmente indebitati. Con la conquista di Cartagine e delle sue dipendenze, nonché con quella successiva della Macedonia, della Grecia, dell'Asia, della Gallia e di altre terre, in Italia entrarono in massa numerosissimi schiavi che danneggiarono ulteriormente il modello economico antico e che, nella stessa città imperiale, diedero origine a un proletariato straniero. Dalla Grecia soggiogata, giunsero a Roma sofisti e retori: conservatori come Catone il Censore li detestavano perché le loro filosofie, quantunque potessero elevare la cultura romana, minavano l'antica *pietas* nazionale. In misura sempre maggiore, i cittadini romani divenivano poco più che dei poveri, pronti a seguire qualche demagogo carismatico o qualche soldato ambizioso, e dato che il cittadino povero votava, diveniva sempre più necessario accattivarselo con *panem et circenses*, ovvero con sussidi o distribuzioni di cibo, con spettacoli gladiatòri e con altri divertimenti, nonché con attività e regalie pubbliche da pagarsi mediante nuove conquiste all'estero.

Presso qualunque popolo, l'ordine morale e l'ordine sociale sono intrecciati tanto strettamente che diviene estremamente difficile individuare le cause della decadenza. Che cosa era successo alla Repubblica? Così si chiese Cicerone, quasi al termine dell'antico ordinamento politico. Erano gli uomini a esser peggiori di prima, o era la società a esser stata corrotta da leggi inique? Secondo lui, si potevano seguir le orme di entrambe quelle pericolose cause di decadenza: fino a quando la maggioranza dei cittadini non è virtuosa non vi può essere società giusta, e in un'epoca di disordine e di corruzione politiche i cittadini trovano difficile mantenersi fedeli all'antica morale. Esistevano ragioni materiali del declino della nobile virtù romana antica, ma la disgregazione politica della società fu accelerata anche da quella deviazione dalla virtù.

Così accadde che, dopo soli tredici anni dalla distruzione di Cartagine (146 a.C.), i romani iniziassero a dividersi fra loro: ceto contro ceto, gli alleati contro le pretese di Roma, schiavi contro padroni, le province contro i presìdi romani, generale contro generale, senato contro popolo. Fra gli anni 133 e 121, Tiberio e Caio Gracco, in qualità di tribuni del popolo, tentarono delle riforme di base accantonando la costituzione, e vennero assassinati. Questa lotta divise i romani in due feroci partiti: gli *optimates*, o «uomini migliori», e i *populares*, i partigiani della democrazia.

Contro il potere accentratore di Roma, si ribellarono dunque le altre città italiche nel corso della guerra Sociale degli anni 90-88: i ribelli furono annientati a costi immensi. Mario, comandante di successo, assunse la causa dei *populares* e venne contrastato sul campo da Silla, generale degli *optimates*; la guerra civile che ne scaturì si trascinò per sette orribili anni e durante il suo svolgimento vennero confiscati o giacquero incolti vastissimi appezzamenti di terra coltivabile. Per un certo periodo Mario, spalleggiato dal primo esercito professionista che Roma abbia conosciuto, ebbe la meglio; perso il potere, quando riguadagnò il consolato al termine della sua vita, s'impadronì di Roma, massacrando gli oppositori. Gli successe lo spietato dittatore Silla, campione del senato.

Non appena Silla ebbe restaurato una parvenza d'ordine, le province asiatiche vennero devastate da Mitridate, re del Ponto. Fra gli anni 73 e 71, gli schiavi insorsero in armi, guidati dal gladiatore Spartaco: era la guerra Servile. L'Italia giaceva nella miseria.

Alla morte di Silla, il Senato riguadagnò una certa autorità, ma il potere reale scivolò nelle mani di tre uomini male assortiti: Pompeo, che aveva riconquistato l'Asia; Giulio Cesare, un giovane indebitato e geniale che s'era trasformato in demagogo; e il ricco Crasso, che aveva schiacciato l'insurrezione degli schiavi e che, dalle lotte civili, aveva tratto vantaggio. È questo il periodo della storia romana più noto agli americani del '700. Si tratta dell'epoca di Marco Tullio Cicerone, filosofo e statista, console e retore. Lo spirito e la vita di Cicerone sono direttamente o indirettamente legati alla concezione americana dell'ordine più di quanto lo siano il pensiero e l'azione di qualsiasi altro uomo dell'epoca classica.

Cicerone e il diritto di natura

Cicerone fu un uomo dall'ingegno vivace, che s'oppose a una rivoluzione militare, perse e pagò con la vita. Il fatto che gli americani della Rivoluzione e della nuova Costituzione venerassero questo campione della resistenza al cambiamento violento è paradossale solo in apparenza.

Cicerone, infatti, era il portavoce dell'idea di libertà ordinata che gli americani cercavano. L'istruzione che gli americani avevano ricevuto era intessuta dei suoi scritti, giacché per tutta la durata del XVII e XVIII secolo lo studio di Cicerone fu al centro del programma scolastico sia in Gran Bretagna sia in America. La retorica che apprendevano era ciceroniana e la vastità della loro oratoria politica era modellata su quella di Cicerone. Era, inoltre, il giurista più famoso dell'antichità, e la maggior parte degli americani di spicco negli anni della formazione del paese conoscevano il diritto, molti essendo avvocati di professione. Dato finale, ma importantissimo, fu Cicerone a illustrare con lucidità la dottrina del diritto di natura nell'età di Roma, dottrina giuridica che i fondatori della Repubblica americana ritenevano essenziale.

Nato nell'ordine degli *equites*, cioè dei cavalieri (cittadini facoltosi del ceto medio che in origine dovevano provvedere al proprio equipaggiamento di soldati di cavalleria delle forze romane), Cicerone ascese alle più alte cariche della Repubblica romana grazie alla sua eloquenza. Iniziò la carriera assumendo la difesa di cittadini falsamente accusati dai seguaci del dittatore Silla. In un'epoca corrotta, Cicerone fu incorruttibile; non ebbe eguali come oratore e padroneggiò un vastissimo complesso di conoscenze. Nel 70 a.C. intentò un processo contro il governatore romano Verre che aveva depredato la Sicilia: Verre scappò all'estero e la reputazione di Cicerone quanto a probità e a coraggio s'affermò insieme alla sua eccellenza d'avvocato.

Nel 64, quand'era console, Cicerone soffocò la congiura di Catilina contro la Repubblica, mettendo a morte i principali cospiratori. Gli avvocati romani resistettero corporativamente ai militari che aspiravano a dominare la Repubblica e Cicerone ne guidò la resistenza. Giulio Cesare ne corteggiò l'amicizia, ma Cicerone non corrispose. Per un anno, fu governatore onesto e capace della provincia asiatica della Cilicia che andava espandendosi; al suo ritorno a Roma, il crollo della Repubblica era imminente.

Durante quella crisi Cicerone si schierò al fianco di Pompeo e dei senatori contro Cesare. Pompeo venne sconfitto e ucciso, e Cicerone, rifiutandosi di assumere il comando delle forze senatorie sopravvissute, tornò a Roma, bene accolto dal vittorioso Cesare, ormai dittatore, e trascorse due anni lontano dalla politica, scrivendo alcuni dei suoi libri migliori. Dopo l'assassinio di Cesare, lottò per restaurare la costituzione, denunciando Marco Antonio in senato e cercando di unire i governatori delle province nella resistenza al triumvirato succeduto a Cesare. Alla fine Marco Antonio e i suoi compagni lo proscrissero, sebbene Ottaviano (poi Augusto) avesse cercato di rimuoverne il nome dalla lista dei condannati.

I soldati di Marco Antonio lo trovarono nella sua villa al mare nel dicembre del 43 e lo passarono a fil di spada. Ne portarono il capo e le mani mozzate al dissoluto avventuriero Antonio che trovarono nel foro per una votazione. Antonio, secondo la narrazione di Plutarco, «comandò che il suo capo e le sue mani fossero attaccate sopra le tribune, il luogo da cui parlavano gli oratori: uno spettacolo alla cui vista il popolo romano rabbrividiva, ritenendo di vedervi, non il volto di Cicerone, ma l'immagine dell'anima di Antonio».

Insieme a Cicerone cadde la Repubblica. Anni dopo, Augusto, il primo degli imperatori, vedendo il nipote intento a leggere uno dei libri di Cicerone, gli disse: «Figlio mio, costui era un uomo colto e amante del suo paese».

Modello di virtù repubblicana, Cicerone significò molto per i capi della neonata Repubblica americana, che lo lessero attentamente; studiarono in particolare la *Repubblica* (scritta fra il ritorno dall'esilio nel 57 e lo scoppio di una nuova guerra civile nel 49 a.C.) e i *Doveri* o *Obblighi morali* (composto nel corso del ritiro forzato, durante la dittatura di Cesare).* Fra essi, i più istruiti sapevano le principali orazioni di Cicerone qua-

* Della *Repubblica*, comunque, gli americani dell'epoca della Convenzione conobbero solo la parte intitolata *Sogno di Scipione* e alcuni frammenti; infatti solo nel 1820 di quel libro – in gran parte ancora oggi incompleto – si scoperse in Vaticano un manoscritto più integro. (*NdA*)

si a memoria e ne conoscevano bene anche le lettere, che offrono un'introspezione dell'uomo Cicerone più intima che per qualsiasi altra figura dell'antichità. Negli scritti ciceroniani, trovarono efficacemente espressa l'idea del diritto di natura, essenziale per comprendere l'ordine sociale americano, e fra questi studiarono il libro delle *Leggi*.

«Vi è certo una vera legge,» scrisse Cicerone nella *Repubblica* «la retta ragione conforme a natura, diffusa fra tutti, costante, eterna, che col suo comando invita al dovere, e col suo divieto distoglie dalla frode; ma essa però non comanda o vieta inutilmente agli onesti né muove i disonesti col comandare o col vietare. A questa legge non è lecito apportare modifiche né toglierne alcunché né annullarla in blocco, e non possiamo esserne esonerati né dal senato né dal popolo, né dobbiamo cercare come suo interprete e commentatore Sesto Elio; essa non sarà diversa da Roma ad Atene o dall'oggi al domani, ma come unica, eterna, immutabile legge governerà tutti i popoli ed in ogni tempo, e un solo dio sarà comune guida e capo di tutti: quegli cioè che ritrovò, elaborò e sanzionò questa legge.»[3]

Fino a quando Roma dominò il resto d'Italia, il popolo romano conobbe solo lo *ius civile*, il diritto civile dei cittadini romani per nascita, un complesso insieme di leggi consuetudinarie, ordinariamente non promulgate mediante decreto formale del senato e del popolo, ma risultanti dall'uso prolungato che i romani ne avevano fatto; in modo assai simile, molti secoli dopo, il common law inglese si sarebbe presentato come una sorta di crescita organica prodotta dai precedenti stabiliti attraverso le decisioni di particolari casi giuridici. Poiché diveniva sempre più complesso, quest'insieme di leggi venne in qualche misura regolarizzato dagli editti annuali dei pretori, i più importanti ufficiali giudiziari di Roma, che quasi si potrebbero definire giudici supremi.

Ma una volta che Roma ebbe esteso il suo dominio all'intera Italia, divenne necessario accogliere – anzi, creare – un secondo insieme di leggi applicabili alle masse di persone che non erano pieni cittadini romani e che, dunque, né avevano diritto ai privilegi dei romani, né erano abituati allo *ius civile*. Questo nuovo insieme di leggi divenne noto come *ius gentium*, ossia diritto delle nazioni, che non indicava il diritto internazionale, ma un corpo di regole giuridiche fondato su usanze più o meno comuni ai popoli non romani. Un secondo giudice, il *praetor peregrinus* (ossia il magistrato per gli stranieri), aveva la giurisdizione di quei casi.

Tuttavia, in molte circostanze, fu difficile riconciliare le differenti forme di diritto che regnavano presso i vari popoli «stranieri» o far concordare in modo accettabile tali forme con il diritto civile romano. I pretori, quindi, dovettero cercare dei princìpi di giustizia che s'applicassero congruamente ai casi di differenza fra sistemi giuridici: principi fondati su norme etiche, sul comune giudizio degli uomini e sulla natura umana razionale, ossia su dottrine di giustizia universale. Si sviluppò così un terzo insieme di leggi: lo *ius naturale*, o diritto naturale, distinto sia dal diritto consuetudinario (tanto lo *ius civile*, quanto lo *ius gentium*), sia dal diritto statutario (ossia dalle leggi positive emanate formalmente dal popolo e confermate dal senato).

Il diritto naturale, considerato come termine giuridico e politico, può essere definito un corpo più o meno compatto di regole per l'azione, prescritto da un'autorità superiore allo stato politico. Queste regole si ritiene derivino dai comandamenti divini, dalla natura dell'uomo o dalla lunga esperienza comunitaria del genere umano.

Da un lato si deve distinguere il diritto naturale dal diritto positivo o statutario, promulgato dallo stato; dall'altro, lo si deve distinguere dalle «leggi di natura» delle scienze fisiche, ovvero da proposizioni che, come nella biologia o nella fisica, esprimono la successione regolare di certi fenomeni naturali. Il diritto naturale viene a volte confuso anche con le rivendicazioni dei «diritti naturali» che possono essere o non essere fondati sulle concezioni giusnaturali greca e romana.

Le opere di Cicerone, dalle orazioni contro Verre alla fine, contengono la più dettagliata fra le prime disamine del diritto naturale. La concezione giusnaturale ciceroniana, che ancora conserva una certa autorità sulle menti degli uomini, è questa: le leggi umane sono solo copie delle leggi eterne. Tali leggi eterne sono peculiari all'uomo, giacché solamente l'uomo è, sulla terra, un essere razionale. La verifica della validità delle leggi statali è la loro conformità alla ragione.

Per dirla altrimenti, il diritto naturale è l'interpretazione

del diritto consuetudinario o di quello positivo alla luce di principi etici universali. Il diritto naturale non è un codice scritto; è piuttosto un mezzo per operare la giustizia facendo riferimento alle norme comuni al genere umano. Nel diritto inglese, questo metodo viene chiamato equity e, come osserva Sir Henry Maine, i giudici della Cancelleria inglese, nelle loro decisioni permanenti, interpolarono interi testi tratti dagli scritti romani sull'equità, pur senza ammettere pubblicamente le loro fonti.

Il ricorso alla legge di natura impedì che, al mutare della società, il diritto romano divenisse arcaico. «Non vedo alcuna ragione per cui il diritto romano avrebbe dovuto essere superiore alle leggi degli Indù» scrive Maine, «se la teoria del diritto naturale non gli avesse conferito un tipo di eccellenza diverso da quello usuale. I Romani offrono l'esempio unico di un popolo (destinato, per cause del tutto indipendenti, ad esercitare un'influenza prodigiosa sulla storia dell'umanità) per il quale la semplicità e la simmetria rappresentavano gli attributi di un sistema giuridico idealmente perfetto. È impossibile esagerare l'importanza che riveste, per un popolo o per un ceto professionale, l'esistenza di una meta chiaramente definita verso la quale indirizzare gli sforzi di progresso.»[4] Così, grazie al carattere armonioso e alla capacità di dilatarsi in maniera congrua, a Roma il diritto naturale finì per sopravvivere alla struttura politica.

Dato che i pretori e i giureconsulti (ovvero le autorità giuridiche riconosciute dallo stato romano) interpretarono lo *ius civile* e lo *ius gentium* per generazioni e per secoli dopo la morte di Cicerone, l'intero corpo del diritto romano s'andò impregnando del concetto di una giustizia che non fosse mera ordinanza umana. Nei primi anni dell'Impero, lo statista-filosofo Seneca elaborò l'idea di diritto naturale che Cicerone aveva introdotto così eloquentemente. Perfino dopo la caduta di Roma, i principi giusnaturali avrebbero dato forma alla compilazione sistematica del diritto che l'imperatore Giustiniano promulgò a Costantinopoli. Attraverso la Chiesa e gli scolastici medievali, e specialmente attraverso l'opera dei dottori del diritto di Bologna nonché di san Tommaso d'Aquino, il diritto naturale ciceroniano dominò la dottrina giuridica fino al XVII secolo. Nell'Europa meridionale queste

dottrine giusnaturali riemersero dopo i «secoli bui»del disordine; a tempo opportuno, l'elemento giusnaturale del diritto romano sarebbe divenuto predominate nell'Europa settentrionale e, attraverso un sottile processo di infiltrazione, avrebbe operato perfino sull'autonomo common law d'Inghilterra, anche se i sovrani inglesi tentarono di tener lontane le dottrine romanistiche.

La legge suprema promana da Dio, scrisse Cicerone nelle *Leggi*. Essa si è originata prima che «alcuna legge sia mai stata scritta o che un qualche stato sia mai stato costituito». La massa definisce la legge come ordinanze scritte che comandano o proibiscono; ma la massa sbaglia. Gli uomini colti sanno come «la legge consista nella norma suprema inerente alla natura, la quale ordina ciò che si deve fare, e proibisce il contrario. Questa norma medesima, quando è resa evidente e impressa nella mente umana, è la legge. Pertanto ritengono che la legge consista nella saggezza, la cui forza sta nel comandare di fare ciò che sia retto, vieti di commettere colpa, e ritengono che essa, in base al suo nome greco, sia stata chiamata dall'attribuire a ciascuno il suo, io invece secondo il suo nome latino da "eleggere";* infatti, come quelli attribuiscono al termine della "legge" il significato di equità, così noi vi attribuiamo quello di scelta, eppur tuttavia ambedue sono propri della legge. Se questo ragionamento è esatto, e certo a me per lo più sembra tale, la fonte del diritto è da ricavare dalla legge; essa infatti è l'essenza della natura, essa è mente e ragione del saggio, essa criterio del giusto e dell'ingiusto».[5] Alla base, dunque, la legge è conoscenza delle norme etiche dell'essere umano.

In effetti, se la legge autentica è la retta ragione dell'uomo dotato d'intelligenza, un dono divino, ne consegue che la legge della natura umana deve essere superiore allo *ius civile* e allo *ius gentium*, superiore agli editti dei pretori e superiore ai comandi di Cesare o di Augusto. La legge dello stato do-

* Qui, secondo Cicerone, il sostantivo greco *nomos*, legge, deriva dal verbo greco per «distribuire» e il vocabolo latino per *lex*, legge, viene da *lego* che significa «scegliere». Cicerone, dunque, ritiene che un sistema di giustizia – ossia, un sistema che sceglie fra diritti legittimi e diritti illegittimi – si sviluppa dal riconoscimento umano di leggi naturali eterne. (*NdA*)

del diritto consuetudinario o di quello positivo alla luce di principi etici universali. Il diritto naturale non è un codice scritto; è piuttosto un mezzo per operare la giustizia facendo riferimento alle norme comuni al genere umano. Nel diritto inglese, questo metodo viene chiamato equity e, come osserva Sir Henry Maine, i giudici della Cancelleria inglese, nelle loro decisioni permanenti, interpolarono interi testi tratti dagli scritti romani sull'equità, pur senza ammettere pubblicamente le loro fonti.

Il ricorso alla legge di natura impedì che, al mutare della società, il diritto romano divenisse arcaico. «Non vedo alcuna ragione per cui il diritto romano avrebbe dovuto essere superiore alle leggi degli Indù» scrive Maine, «se la teoria del diritto naturale non gli avesse conferito un tipo di eccellenza diverso da quello usuale. I Romani offrono l'esempio unico di un popolo (destinato, per cause del tutto indipendenti, ad esercitare un'influenza prodigiosa sulla storia dell'umanità) per il quale la semplicità e la simmetria rappresentavano gli attributi di un sistema giuridico idealmente perfetto. È impossibile esagerare l'importanza che riveste, per un popolo o per un ceto professionale, l'esistenza di una meta chiaramente definita verso la quale indirizzare gli sforzi di progresso.»[4] Così, grazie al carattere armonioso e alla capacità di dilatarsi in maniera congrua, a Roma il diritto naturale finì per sopravvivere alla struttura politica.

Dato che i pretori e i giureconsulti (ovvero le autorità giuridiche riconosciute dallo stato romano) interpretarono lo *ius civile* e lo *ius gentium* per generazioni e per secoli dopo la morte di Cicerone, l'intero corpo del diritto romano s'andò impregnando del concetto di una giustizia che non fosse mera ordinanza umana. Nei primi anni dell'Impero, lo statista-filosofo Seneca elaborò l'idea di diritto naturale che Cicerone aveva introdotto così eloquentemente. Perfino dopo la caduta di Roma, i principi giusnaturali avrebbero dato forma alla compilazione sistematica del diritto che l'imperatore Giustiniano promulgò a Costantinopoli. Attraverso la Chiesa e gli scolastici medievali, e specialmente attraverso l'opera dei dottori del diritto di Bologna nonché di san Tommaso d'Aquino, il diritto naturale ciceroniano dominò la dottrina giuridica fino al XVII secolo. Nell'Europa meridionale queste

dottrine giusnaturali riemersero dopo i «secoli bui»del disordine; a tempo opportuno, l'elemento giusnaturale del diritto romano sarebbe divenuto predominate nell'Europa settentrionale e, attraverso un sottile processo di infiltrazione, avrebbe operato perfino sull'autonomo common law d'Inghilterra, anche se i sovrani inglesi tentarono di tener lontane le dottrine romanistiche.

La legge suprema promana da Dio, scrisse Cicerone nelle *Leggi*. Essa si è originata prima che «alcuna legge sia mai stata scritta o che un qualche stato sia mai stato costituito». La massa definisce la legge come ordinanze scritte che comandano o proibiscono; ma la massa sbaglia. Gli uomini colti sanno come «la legge consista nella norma suprema inerente alla natura, la quale ordina ciò che si deve fare, e proibisce il contrario. Questa norma medesima, quando è resa evidente e impressa nella mente umana, è la legge. Pertanto ritengono che la legge consista nella saggezza, la cui forza sta nel comandare di fare ciò che sia retto, vieti di commettere colpa, e ritengono che essa, in base al suo nome greco, sia stata chiamata dall'attribuire a ciascuno il suo, io invece secondo il suo nome latino da "eleggere";* infatti, come quelli attribuiscono al termine della "legge" il significato di equità, così noi vi attribuiamo quello di scelta, eppur tuttavia ambedue sono propri della legge. Se questo ragionamento è esatto, e certo a me per lo più sembra tale, la fonte del diritto è da ricavare dalla legge; essa infatti è l'essenza della natura, essa è mente e ragione del saggio, essa criterio del giusto e dell'ingiusto».[5] Alla base, dunque, la legge è conoscenza delle norme etiche dell'essere umano.

In effetti, se la legge autentica è la retta ragione dell'uomo dotato d'intelligenza, un dono divino, ne consegue che la legge della natura umana deve essere superiore allo *ius civile* e allo *ius gentium*, superiore agli editti dei pretori e superiore ai comandi di Cesare o di Augusto. La legge dello stato do-

* Qui, secondo Cicerone, il sostantivo greco *nomos*, legge, deriva dal verbo greco per «distribuire» e il vocabolo latino per *lex*, legge, viene da *lego* che significa «scegliere». Cicerone, dunque, ritiene che un sistema di giustizia – ossia, un sistema che sceglie fra diritti legittimi e diritti illegittimi – si sviluppa dal riconoscimento umano di leggi naturali eterne. (*NdA*)

vrebbe essere conforme alla legge di natura e di fronte all'ingiustizia da parte dei governanti, ci si può appellare alla legge eterna della verità etica.

Ora, Marco Tullio Cicerone, tanto fortemente attaccato alla tradizione e ai precedenti, uomo di legittimità e uomo d'ordine, non sosteneva che si dovrebbe mettere in dubbio ogni legge consuetudinaria o statutaria a seconda della sua conformità al diritto naturale. Al contrario, le leggi umane ordinarie sono il mezzo, quantunque imperfetto, con cui viene espresso quanto si comprende della legge morale eterna. Il diritto naturale non è un codice stabilito che si oppone alla legge dello stato: compreso in modo appropriato, il diritto di natura è l'immaginazione morale che ci mette in grado, attraverso la ragione, di esercitare il diritto consuetudinario e quello statutario con umanità. Il diritto naturale, nella formulazione ciceroniana, è un principio etico che interpreta le regole con cui gli uomini vivono insieme in comunità.

Tuttavia, in epoche di crisi acuta, si può mettere alla prova la vera legittimità dei governanti facendo riferimento al diritto di natura. Se un dittatore come Cesare – oppure se un corpo di oligarchi come il primo e il secondo triumvirato contro i quali lottò Cicerone – si è fatto beffe o ha stravolto la costituzione di uno stato, allora i suoi ordinamenti non possiedono la forza morale del vero diritto. Se i transeunti capi dello stato sono ingiusti, cioè agiscono in modo contrario al diritto di natura, gli uomini, in quanto dotati di retta ragione, non sono soggetti ad alcun obbligo morale di obbedir loro. «E certo nella discordia civile,» scrisse Cicerone nella *Repubblica* «quando la virtù importa più dei numeri, credo che i cittadini debbano essere valutati piuttosto che contati.»[6] Anche la massa può agire in maniera illegittima e ingiusta: dalla legge imposta dalla plebaglia ci si appella alla legge eterna che è di ispirazione divina. Esiste sempre un conflitto fra virtù e potere, e quand'anche il potere fosse sostenuto da una maggioranza transeunte, la virtù non dovrebbe arrendersi.

Cicerone fu tutto tranne che un rivoluzionario. Ciononostante, la dottrina del diritto naturale, durante i secoli successivi, sarebbe stata abbracciata da uomini risoluti a rovesciare l'ordine politico costituito; così, i firmatari della Dichiarazione d'indipendenza americana si richiamarono alla «natura e

al Dio della natura». Ordinariamente, però, i magistrati utilizzano i concetti del diritto naturale per adattare agli usi, modernizzare e armonizzare un insieme vigente di diritto consuetudinario con la legislazione positiva: il diritto naturale è uno strumento per progredire, non un'arma della rivoluzione.

Eppure, quando un ordine che si metta sulla difensiva avrà cessato di accogliere nelle proprie leggi positive i diritti di una minoranza, o addirittura della maggioranza, allora i suoi oppositori si richiameranno alla legge morale, alla legge della retta ragione, al diritto della natura umana e alla fonte della giustizia. E, giustificandosi con il diritto naturale, l'opposizione potrebbe prendere le armi. Nella Germania del '900 – il paese più fortemente influenzato dal rispetto del diritto positivo – gli oppositori di Hitler giustificarono su basi ciceroniane la loro resistenza, invocando la costituzione abbattuta e le leggi di natura.[7] Questo scontro fra le ordinanze dello stato assoluto e la legge morale è ancora più acceso nell'epoca moderna di quanto lo fosse durante gli ultimi anni della Repubblica romana.

«Fu merito del diritto naturale» scrive Alessandro Passerin d'Entrèves «se il modesto corpo di leggi di una piccola comunità contadina della penisola italica divenne la legge universale di una civiltà mondiale; se fu resa possibile la grandiosa sintesi medievale dell'umana e divina sapienza; se vi furono una rivoluzione francese e una rivoluzione americana, grazie alle quali i grandiosi ideali di libertà e di eguaglianza finirono per trovare la loro espressione nei testi giuridici, dopo averla trovata nel cuore dell'uomo.»[8]

La Repubblica romana scomparve insieme a Cicerone. Egli, però, trasmise alle epoche successive l'eredità del diritto naturale, composto di dottrina greca e di pratica romana. Una delle usanze eroiche dei primi romani era quella di «votare» un uomo agli dei, così che, attraverso il suo sacrificio, la società potesse essere perdonata delle malefatte. Cicerone offerse l'ultima regola compiuta di devozione ai *mores majorum* e alla legge morale. A volte, durante la vita pubblica, Cicerone era stato insicuro e vacillante, ma alla fine fece sua la nobile virtù di Roma antica.

Splendore e miseria imperiali

Fra il bronzeo corso del Tevere e le vivaci vie commerciali della Roma del '900 sta la carcassa da tempo sventrata del mausoleo di Caio Giulio Cesare Ottaviano, a cui il Senato conferì il titolo di Augusto, prima riservato agli dei. Ottaviano, ovvero Augusto (giacché presto assunse il titolo come appellativo personale), nominalmente restaurò la Repubblica, ma di fatto divenne il primo degli imperatori.

Augusto portò la pace al mondo romano esausto. Nel 31 a.C., sconfiggeva Antonio nella battaglia navale di Azio e, quattro anni più tardi, il Senato lo dichiarava *princeps*, primo cittadino della restaurata Repubblica. In quanto imperatore, ossia come comandante delle legioni, avrebbe potuto diventare un sovrano assoluto, ma preferì rinnovare le forme repubblicane, ripristinando, in un certo senso, la costituzione. Protesse il senato, purgandolo dalla corruzione, ma dei *comitia* – dell'Assemblea, cioè del popolo – giudicò necessario abolire tutto tranne il nome, assumendo per sé i poteri dei tribuni: questo perché il volgo romano, la plebaglia cittadina che viveva di pane e di giochi circensi, si era trasformata in proletariato. Secondo l'antica definizione romana, un proletario è un uomo che non dà nulla allo stato se non i propri figli. Sradicato, impoverito, disoccupato, feroce ma in modo codardo, il popolo di un tempo era decaduto fino a divenire solo un pesante fardello per la città imperiale.

Se non fosse stato per l'ingegno sereno di Augusto, il sistema romano sarebbe potuto crollare completamente insieme alla Repubblica. Pieno di risorse come lo zio Giulio Cesare, e più saggio, Augusto riformò in modo deciso la struttura politica romana e fece quanto poté per rinvigorire la vitalità morale di tutti i ceti. Nell'architettura e nelle arti la Roma augustea ascese a uno splendore prima sconosciuto in Occidente. Quanto alla prosa, l'epoca ebbe uno storico superbo: Livio, che celebrò l'esperienza storica romana, risvegliando la coscienza della storia fra i ceti elevati. In poesia, fu il periodo di Virgilio e di Orazio, che, diciotto secoli dopo, sarebbero stati parte dell'eredità di tutti gli americani colti.

Nessun corpo di istituzioni politiche dura per sempre, e per Augusto fu un successo notevole che la struttura da lui

creata cadesse solo dopo due secoli e mezzo. Benché il sistema augusteo non fosse affatto una vera repubblica, tuttavia, nella sostanza, non fu affatto un dispotismo. Quel sistema preservò la pace, la prosperità e una certa misura di libertà.

Se si deve giudicare un'epoca in base agli uomini sagaci che alleva, l'Età aurea di Augusto è degna del paragone con il Secolo d'oro della Grecia. Fra gli uomini di genio, il nome di Virgilio figura al primo posto nel patrimonio della nostra civiltà.

Come Omero molto prima e Dante molto dopo di lui, Publio Virgilio Marone era un poeta religioso che possedeva una visione religiosa del destino del mondo. Evocando, nell'*Eneide*, il passato leggendario del popolo latino, aspirava a riconsacrare la missione di Roma. Non riuscì a prevalere sull'orgoglio, la passionalità e la concupiscenza della sua epoca; nessun poeta è in grado di farlo. Tuttavia, se non fosse esistito un Virgilio capace di stimolare le coscienze di alcuni uomini dell'Impero, il sistema imperiale sarebbe divenuto assai più rozzo e spietato, e le epoche successive avrebbero avuto una minore consapevolezza della dignità umana.

Se non fosse stato per Virgilio, la società del primo Impero avrebbe potuto finire consumata dal suo stesso materialismo e dal suo egoismo. Probabilmente influenzato dalle dottrine mistiche del vecchio Pitagora, Virgilio intuì che la civiltà romana svolgeva una missione divina, perseguendo una finalità, in termini cristiani, «provvidenziale». Trasmettendo quest'intuizione agli spiriti migliori della sua epoca e dei secoli successivi, Virgilio, sebbene non fosse nato cittadino romano, fece della *romanitas*, ossia della cultura romana, un'ideale che adempiva parzialmente la sua profezia della missione di Roma.

Thomas S. Eliot, il più importante dei poeti del '900, è l'interprete migliore del più grande fra i poeti latini. Nella poesia di Virgilio, osserva Eliot, si incontrano tre parole chiave: *labor*, *pietas* e *fatum*. In quelle parole è racchiuso tutto il buono della Roma imperiale.

Con *labor*, Virgilio intendeva la dignità della fatica lavorativa, in particolare quella dei campi, a vantaggio della persona e dello stato, avversando ciò che George Orwell chiama l'«incredibile, vano sogno dell'indolenza», giacché sapeva

che la felicità o la si trova nel lavoro, o non la si trova affatto. Qui, dice Eliot, Virgilio esprime qualcosa «che trova in noi una particolare risonanza, ora che il crescente urbanesimo, l'esodo dalle campagne, le devastazioni e la dissipazione delle risorse naturali hanno cominciato a destare la nostra preoccupazione», suggerendo che il poeta trasmise al cristianesimo «il principio che azione e contemplazione, lavoro e preghiera, sono entrambi essenziali all'uomo che voglia vivere una vita completa».

Con *pietas* Virgilio intendeva qualcosa di più ampio dell'andare in chiesa o del rispetto per i genitori: si trattava di umiltà di fronte agli dei, di amore per il proprio paese e di senso dei doveri non adeguatamente espressi da alcun vocabolo, offerti a un'epoca che a tentoni andava cercando un nuovo fine. Eliot prosegue: «Naturalmente, l'Impero Romano immaginato da Virgilio e per il quale Enea consumò il proprio destino non era esattamente l'Impero dei legionari, dei proconsoli e governatori, degli affaristi e speculatori, l'impero dei demagoghi e dei generali. Era una cosa più grande, ed esiste perché Virgilio la concepì. È un'idea, ma tale che Virgilio poté trasmetterla alla Cristianità perché questa la sviluppasse e la accarezzasse».

Con *fatum* Virgilio intendeva il destino imperiale romano, ossia il dovere di Roma, imposto da potenze inconoscibili, di portare pace al mondo, quello di difendere la causa dell'ordine, della giustizia e della libertà, nonché quello di opporsi alla barbarie. «Ritengo che egli si facesse poche illusioni e che vedesse lucidamente entrambi i lati della questione: la sorte del vinto quanto quella del vincitore.» Per Virgilio questa missione costituiva il vero senso della storia romana. «Si può realmente supporre che Virgilio si sia ingannato?» chiede Eliot. «Ciò che Virgilio aveva proposto ai suoi contemporanei era il più alto ideale possibile anche per un impero temporale. In quanto eredi della civiltà europea noi tutti siamo ancora cittadini dell'Impero Romano.»[9]

Gli imperatori giuli e claudi che successero ad Augusto non furono affatto discepoli di Virgilio. Ciononostante, *labor*, *pietas* e *fatum* conservarono significato per alcuni degli amministratori e dei soldati dell'epoca imperiale, e la poesia etica di Virgilio s'impresse negli spiriti dei giuristi, dei filosofi e degli uomini di lettere romani. Nell'epoca medievale, nessun nome dei tempi classici giganteggiò quanto quello di Virgilio, sebbene il popolino lo scambiasse per un mago. In effetti nei versi di Virgilio vi è della magia, ma una magia che opera sulla coscienza piuttosto che sugli oggetti materiali. Riconoscendo in Virgilio l'anima più pura dell'antichità, tredici secoli più tardi Dante avrebbe scelto quel poeta come guida attraverso gli arcani dell'inferno e del purgatorio.

Virgilio lasciò la propria impronta sulla società romana: infatti, la Roma degli imperatori depravati, delle stragi nel Colosseo, delle persecuzioni degli innocenti e delle guerre disastrose in Asia era anche la Roma dei filosofi della forza d'animo. Durante il primo secolo dell'era cristiana, gli ideali di Virgilio si mescolarono con la filosofia stoica – importata dalla Grecia, ma trasformata dai romani in un credo più umano e più energico – rendendo sopportabile ciò che altrimenti sarebbe stato squallore sociale.

In un epoca sanguinaria, lo stoicismo romano costituì il cemento dell'ordine sociale civile della centralizzazione imperiale e insegnò a una piccola cerchia di uomini la natura della vera libertà. Questa filosofia religiosa esercitò un'influenza diretta sulla politica pubblica del I, del II e del III secolo dopo la nascita di Cristo: non è facile valutarne la sottile influenza sulla civiltà americana, ma essa permane, sia per virtù propria, sia in quanto «portico verso il cristianesimo».

La filosofia stoica fu particolarmente congeniale all'indole romana antica, anche se non riuscì a scuotere a fondo la massa degli uomini dell'Impero. Lo stoicismo si origina in un deciso materialismo: il mondo che conosciamo è l'unico mondo, dichiara lo stoico, e tutto in esso, perfino le qualità dette spirituali, sono di natura materiale. Tuttavia, il mondo terreno è governato dalla sapienza divina. Dio, l'intelligenza benefica che dirige tutte le cose, è presente ovunque e, anzi, è virtualmente identico all'universo. Il dovere dell'uomo è quello di prendere atto del corso della natura, cioè del modo di vivere a cui la provvidenza divina lo ha destinato.

La coscienza informa l'uomo saggio di ciò che è bene e di ciò che è male. La maggior parte delle cose, inclusi i piaceri della carne, non sono né buoni, né cattivi, ma semplicemente indifferenti. Obbedendo alla natura razionale, lo stoico stima tutti gli uomini, perfino i viziosi e gli idioti, come suoi fratel-

li, e ne cerca il benessere. (Dato che agli occhi di Dio tutti gli uomini sono uguali – ragionavano gli stoici – la schiavitù è ingiusta.) Gli esseri umani sono fatti per la cooperazione, come lo sono le mani e i piedi.

È come se il filosofo vivesse sopra una montagna, superiore alle vanità, attendendosi poco dai suoi simili, ma simpatizzando con loro e aiutandoli. Lo stoico non si lamenta della sventura perché questo sarebbe biasimare Dio. Egli ripudia l'ambizione e compie i suoi doveri; e il suo fine non è la felicità, ma la virtù.

Di questi stoici, Lucio Anneo Seneca fu il più eloquente. Statista, moralista e drammaturgo, intraprese lo stoico compito di servire lo stato. Paradossalmente, l'uomo di più alti principi del tempo ottenne le massime cariche durante il regno del più infame degli imperatori, Nerone. Seneca fece tutto ciò che è possibile a un uomo pubblico per mantenere alte le idee di *labor*, *pietas* e *fatum* con un tale imperatore. Tuttavia, alla fine, si trovò d'accordo con i cospiratori del senato che, per il bene della comunità, tramavano la morte di Nerone. Annientata la congiura, questi ordinò al suo ministro di suicidarsi. Seneca e la moglie morirono insieme, e Nerone non sopravvisse loro a lungo.[10]

Seneca raggiunse il vertice della società romana. L'altro grande filosofo del periodo degli imperatori giuli e claudi fu Epitteto, uno schiavo storpio. Proveniva da un'umile famiglia di Ierapoli, città ellenizzata della Frigia, e sin dalla gioventù era stato schiavo di Epafrodito, liberto e favorito di Nerone. Si narra che Epitteto, malaticcio sin dalla nascita, sia stato torturato dal padrone, imparando dalla sofferenza priva di conforti che la felicità è il prodotto della volontà, non di forze esterne.

Il suo dissoluto padrone lo inviò a studiare con il filosofo Musonio Rufo (gli schiavi istruiti avevano più valore) e così l'oscuro Epitteto acquistò sugli spiriti umani un'autorità che si protrasse nei secoli. Epafrodito, che era segretario di Nerone, fu presente alla meschina morte dell'imperatore e aiutò quel miserabile a uccidersi. Quell'atto di gentilezza, probabilmente l'unico che Epafrodito abbia mai compiuto, fu la sua rovina: infatti, il feroce Domiziano, succeduto a Nerone nella potestà imperiale, mise a morte l'ex favorito, dichiarando che

nessun servo doveva permettersi di violare la divinità che circonda un imperatore, neppure per suo comando. Sembra che, dopo l'esecuzione del padrone, Epitteto sia stato liberato, ma che, coinvolto nell'espulsione da Roma di tutti i filosofi, ordinata da Domiziano, si stabilisse nell'Epiro, dove diresse per molti anni una sua scuola e dove morì durante il regno del magnanimo Adriano, di cui sembra fosse amico.

La libertà, dice Epitteto, si trova nell'obbedienza alla volontà di Dio e nella rinuncia ai desideri. Così, benché schiavo per gran parte della sua vita, Epitteto visse e morì da uomo autenticamente libero, mentre Nerone, padrone del suo padrone, benché esternamente apparisse l'uomo più fortunato del mondo, visse e morì da miserabile, schiavo della volontà e della bramosia. Disciplinando il suo temperamento, Epitteto ottenne quella fama immortale che, per gli stoici, era la sola immortalità possibile.

L'animo libero di questo schiavo-filosofo si riflette nella sua prosa virile e vigorosa. Il suo *Enchiridion*, o *Manuale*, venne compilato dallo storico Arriano, discepolo devoto che mise per iscritto le osservazioni del maestro. Destinato a far circolare le sue considerazioni in un ambito ristretto, probabilmente allo scopo di formare caratteri virtuosi, il *Manuale* riproduceva parzialmente i quattro libri delle *Diatribe* di Epitteto giunti fino all'epoca moderna.

«Si devono sempre tenere a mente due massime:» dice Epitteto «che, a parte la volontà, nulla è buono o cattivo, e che non si deve cercare di anticipare o di dirigere gli eventi, ma semplicemente di accettarli con intelligenza». Se si esercita la volontà, lo spirito custode che alberga in ognuno può condurre alla rettitudine e può liberare dalla schiavitù delle cose materiali e degli uomini: l'imperatore Domiziano intese questi princìpi stoici come un'opposizione inconciliabile al potere arbitrario e per questo espulse i filosofi da Roma.

Le società tormentate si rigenerano di tanto in tanto, e gli insegnamenti virgiliani e stoici ebbero qualcosa a che spartire con l'avvento dei flavi, una linea imperiale migliore; la loro fu l'Età d'argento delle lettere latine (69-96 d.C.), ovvero il periodo in cui l'austero storico Tacito dichiarò che i romani, espandendosi, «creano la desolazione e la chiamano pace». Ai flavi succedettero poi i «cinque imperatori buoni» (98-

180 d.C.): Nerva, Traiano, Adriano, Antonino Pio e Marco Aurelio. Quest'ultimo fu un re-filosofo.

Marco Aurelio, un modello

Il genere umano è sempre alla ricerca di modelli, ossia di personalità esemplari. Oltre alle *Vite parallele* di Plutarco, il modello classico che probabilmente esercitò il richiamo più forte sugli americani del XVIII e del XIX secolo fu l'imperatore Marco Aurelio. In America lo si era letto sin dall'insediamento delle prime colonie inglesi e l'imperatore fu caro al capitano John Smith, comandante delle milizie cittadine dei primi virginiani, più di qualsiasi altro autore.

Nella Roma moderna, sopra la marea del traffico automobilistico, s'intravedono ancora le imponenti costruzioni degli imperatori antonini. Nella piazza antistante il Campidoglio si erge l'effigie bronzea di Marco Aurelio a cavallo, la statua equestre del mondo antico più vicina alla perfezione che ci sia pervenuta. (In epoca medievale la statua non venne fusa per recuperare il metallo, solo perché popolarmente ritenuta un'effigie dell'imperatore Costantino, amico dei cristiani.) Davanti a questo cavaliere di bronzo sono sfilati in processione diciotto secoli di ferocia e di esultanza romane.*

Nacque nel 121 d.C. con il nome di Marco Annio Vero, discendente di due nobili famiglie romane. L'imperatore Adriano, ammirando la generosità e la pietà del ragazzo, dispose che fosse adottato assieme a Lucio Vero da Antonino Pio, suo legittimo erede, e che questi addestrasse i due giovani al governo del mondo. Nelle mani del ragazzo vennero messe le *Diatribe* di Epitteto, opera che toccò lo spirito del futuro imperatore in modo imprevedibile, trasformandolo in un vero e proprio stoico.

* Nathaniel Hawthorne descrive la statua in *The Marble Faun*: «Si tratta della più maestosa rappresentazione del carattere imperiale che il mondo abbia mai visto. Uno sguardo al vecchio imperatore pagano è sufficiente per creare un fugace sentimento di lealtà in un cuore democratico, tanto egli appare augusto, idoneo al governo, degno dell'omaggio e dell'obbedienza umane più profonde, e inevitabile catalizzatore d'affetto». (*NdA*)

La tomba di Adriano, che in epoca medievale sarebbe divenuta Castel Sant'Angelo, domina ancora oggi il Tevere: dopo la morte, le linee della sua benevola politica avrebbero continuato a dominare l'Impero ancora per due regni. La volontà di Adriano venne rispettata: Marco Annio divenne Marco Aurelio Antonino, l'affabile padre adottivo lo associò al governo dell'Impero e, all'età di diciassette anni, seppe che un giorno avrebbe dovuto reggere tutto il carico del mondo. «Il potere tende a corrompere» scrive Lord Acton «e il potere assoluto corrompe in modo assoluto.» Ma per Marco Aurelio non fu così, sebbene Lucio Vero, suo collega per un certo periodo, cedette alle tentazioni della sua carica.

In effetti, Marco Aurelio venne investito di un potere più assoluto di quello mai detenuto da alcun uomo, a parte il caso dei dispotismi asiatici. Ma non smise mai di autolimitarsi e in tutte le cose, considerandosi servitore del senato e del popolo, si rimise al primo. La sua amministrazione imperiale, durata diciannove anni, si contraddistinse per le riforme interne prudenti e generose, e per le vittorie decisive sulle frontiere con i territori dei parti e dei germani. In tutto ciò, era l'imperatore stesso la forza propulsiva.

«Ognuno di noi» dice Ernest Renan «porta nel cuore il lutto per Marco Aurelio come se fosse morto solo ieri. ... Grazie a lui, possiamo comprendere come le antiche famiglie romane, che avevano assistito al regno dei cattivi imperatori, fossero ancora attaccate alla rettitudine, alla dignità, al senso di giustizia, allo spirito civico e, se posso dir così, al repubblicanesimo. ... L'avvento degli antonini fu il semplice raggiungimento del potere da parte della società di cui Tacito ci ha tramandato la giusta collera, ossia della società di uomini buoni e saggi prodotta dall'unione di tutti coloro che erano rimasti disgustati dal dispotismo dei primi Cesari.»

Marco Aurelio era un conservatore riformista: «Trattò sempre l'uomo come un essere morale; non finse mai, come fanno i sedicenti politici trascendentali, di considerarlo una macchina o un mezzo per raggiungere un fine. Quantunque impossibilitato ad abrogare l'atroce codice penale dell'epoca, ne ammorbidì la pratica. ... Seneca aveva detto: "Tutti gli uomini, se solo risalite alle loro origini, hanno gli dei come padri". L'indomani, Ulpiano avrebbe dichiarato: "Secondo il

diritto naturale, tutti gli uomini sono nati liberi e uguali"».[11] Per l'elevatezza dello spirito e le qualità di comandante militare, Marco Aurelio era il «guardiano» che Platone aveva cercato molte generazioni prima.

A molti dei lettori dei suoi *Ricordi*, una delle opere più intime (il vero titolo è *Marco Aurelio a se stesso*), sembra che non sia trascorso alcun lasso di tempo fra l'imperatore e noi. L'apprezzamento delle riflessioni di Marco Aurelio, comunque, è cosa moderna, dato che l'opera non venne conosciuta universalmente che nel XVI secolo. Da allora, la si è letta più di qualsiasi altra opera di filosofia antica proprio perché pertinente alla condizione di quegli uomini che, in ogni epoca, sopportano tribolazioni. Come scrittore, Marco Aurelio era meno dotato di Seneca, ma il carattere personale del suo piccolo libro gli conferisce la stessa acutezza già incontrata nelle lettere di Cicerone. Sono stati in special modo i soldati a incontrare in Marco Aurelio una coscienza che parla alla coscienza.

La storia tramanda solo un'unica macchia legata al nome di quest'imperatore: la sua persecuzione dei cristiani, intrapresa però per motivi onesti; per il fraintendimento cioè dell'insegnamento e della pratica cristiani causato dagli eccessi di fanatici ai margini della Chiesa. La sua politica non era guidata dall'intolleranza, ma da una carità quasi eccessiva.

«La pietà è un vizio» aveva detto Zenone, il primo filosofo stoico; ma l'imperatore stoico, ritenendo che la malvagità fosse più conseguenza dell'ignoranza che della malevolenza, era incline a perdonare l'ingratitudine peggiore. Per pietà, sopportò il licenzioso Lucio Vero e non pose limiti sufficienti alla brutalità del proprio stesso figlio, Commodo. Quando Avidio Cassio, un abile generale, levò in Asia il vessillo della rivolta, Marco Aurelio si offerse di abdicare per il bene della pace universale. Quando gli venne portata la testa di Cassio, si dolse che l'assassinio gli avesse fatto perdere l'opportunità di perdonare il ribelle e, piuttosto che punirne i seguaci, non appena gli fu consegnata, bruciò tutta la corrispondenza del generale ribelle senza leggerla.

Tutti coloro che in America, nell'ultimo quarto del XVIII secolo, compivano letture serie conoscevano l'entusiastica descrizione dell'età degli antonini con cui si apre la *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano* di Gibbon. Si trattò di un periodo d'abbondanza, di sicurezza e di splendore, durante il quale si rafforzarono le leggi e si ridussero molti mali. Ciononostante, era un'età moralmente corrotta – l'ultimo splendido guizzo di una grande cultura – e l'imperatore si rattristava dei vizi e delle follie dei milioni di persone a lui affidate. Si circondò dei romani più giusti, specialmente di quelle famiglie il cui stoicismo, unito alla nobile virtù romana antica, era stato impermeabile ai malvagi Cesari.

Questo governo altamente morale si sarebbe dissolto solo pochi anni dopo la scomparsa di Marco Aurelio, già logoro all'età di cinquantanove anni; l'imperatore morì infatti nel 180, nel mezzo di una campagna militare nei pressi di Vienna. Leggendo di Marco Aurelio agli spettacoli gladiatori, si percepisce con terribile chiarezza il degrado morale delle masse, una situazione che portò poi al governo degli imperatori da caserma. Benché detestasse quelle crudeli esibizioni, la forza dell'opinione pubblica depravata lo costringeva comunque a essere presente e a ricevere il saluto degli uomini destinati alla morte nell'arena. Durante gli spettacoli l'imperatore, rifiutandosi di guardare quella carneficina, leggeva libri o concedeva udienze, e novantamila bestie umane, gli spettatori stipati nel Colosseo, lo schernivano per la sua umanità, approfittando con vile coraggio dell'anonimato.

Si ritiene che abbia scritto i *Ricordi* durante gli ultimi due anni della guerra contro i marcomanni, allorché era impegnato in furiose campagne militari lungo il Danubio: nelle sue stesse parole, «il ragno che caccia la mosca». Comandante di successo, Marco Aurelio ricacciò indietro i marcomanni e altre tribù germaniche, concedendo a Roma e all'Italia altri due secoli di sopravvivenza; durante questo periodo, il cristianesimo si sarebbe rafforzato, così che, nel V secolo, il crollo dell'ordine politico non avrebbe significato la distruzione dell'intera eredità romana. Analogamente, la filosofia stoica di cui Marco Aurelio fu un deciso rappresentante preparò la strada per l'accettazione dell'insegnamento cristiano nella cultura romana agonizzante. E così, quasi strumento della provvidenza che egli sapeva governare questo mondo, il re-filosofo visse inconsapevolmente per il bene di una religione che perseguitava.

Dio, scrisse Marco Aurelio, ha disegnato un ordine naturale per questo mondo. Dovere di ogni uomo è svolgere la propria parte in quest'ordine, ossia vivere di buon grado nella comunità, aiutando gli altri:

> Hai mai visto una mano troncata, o un piede, o una testa mozzata che giace da qualche parte lontana dal resto del corpo? Ebbene, tale rende se stesso, per quanto sta in lui, chi rifiuta gli eventi e si distacca dal tutto o colui che compie qualche azione contraria agli interessi della comunità. Te ne stai da qualche parte separato da quell'unità che è conforme alla natura: eri nato infatti come parte, ed ora ti sei tagliato via. Ma a questo punto ecco quello che vi è di straordinario: puoi congiungerti di nuovo. Questo privilegio di potersi unire di nuovo dopo essersi separata e amputata, Dio non l'ha concesso a nessun'altra parte. Ma allora considera l'onore che Dio, nella sua bontà, ha concesso all'uomo: all'inizio gli ha dato il potere di non distaccarsi dal tutto, e poi gli ha dato anche quello di ricongiungersi dopo essersi distaccato, di rifare corpo con il tutto e di riprendere il suo posto di parte.*

Egli non visse per se stesso, ma per adempiere al proprio dovere nell'attività pubblica, e, nonostante la malinconia che percorre i *Ricordi*, compì la propria faticosa opera con spirito fiducioso. Lo vediamo lottare contro la debolezza della carne (a quel tempo era malato e terribilmente stanco) ed esortarsi gaiamente ad alzarsi presto la mattina, così da poter compiere un lavoro da uomo. Lo vediamo addirittura preferire la vita rude e pericolosa dell'accampamento di frontiera all'ipocrisia e alla slealtà della corte imperiale. Lo sentiamo ammaestrarsi a bene accogliere l'avvicinarsi della morte, giacché – oltre che per altre ragioni – un uomo con una vita più lunga avrebbe potuto trasformarsi in una creatura simile ai depravati che incontrava fin troppo spesso. L'imperatore fu sempre accompagnato dal senso della vanità dei desideri umani, che sopportò virilmente:

* Le citazioni dai *Ricordi* provengono dalla traduzione di George Long (London 1883[2]), classicista inglese ammiratore del generale Robert E. Lee. (*NdA*)

> Infatti continuare ad essere tale quale sei stato finora e continuare ad essere straziato e contaminato in una vita di tal genere, significa proprio comportarsi da uomo stolto e miseramente attaccato alla vita, simile a quei bestiarii mezzi divorati dalle belve che, pur pieni di ferite e coperti di sangue lordo di polvere, implorano tuttavia la grazia di essere risparmiati fino al giorno dopo per essere esposti in questo stato alle stesse unghie e agli stessi morsi. Cerca dunque di arrivare ad assumere questi pochi appellativi e, se sei in grado di rimanere fedele ad essi, restaci come se fossi andato ad abitare in qualcuna delle isole dei beati; se invece ti accorgi che vacilli e ne perdi il controllo, ritirati fiducioso in qualche cantuccio in cui potrai mantenerne il dominio, oppure esci del tutto dalla vita, senza adirarti, ma con semplicità, libertà e modestia, facendo almeno un'azione buona nella vita: quella di andartene così.

Così scriveva Marco Aurelio, sbaragliando le orde dei marcomanni e dei quadi, e ricacciandole oltre il Danubio: parole che avrebbero rincuorato anche molti posteri stretti nella morsa delle tribolazioni.*

Tuttavia, la filosofia stoica e l'integrità degli «imperatori buoni» non erano in grado di rigenerare le masse romane. Lo stoicismo era un credo nobile e austero, troppo astratto e intellettuale per essere accettato a livello popolare. Perfino il culto di Iside importato dall'Egitto ebbe, allora, seguaci più appassionati dello stoicismo. Alla lunga, la fede cristiana che san Pietro e san Paolo avevano portato a Roma avrebbe rinnovato l'ordine morale, anche se non fu capace di salvare lo stato. Ma il cristianesimo era una religione rivelata, l'adorazione di un Dio crocifisso, e avrebbe toccato i cuori.

Il muscoloso Commodo, figlio e successore di Marco Aurelio, visse come se si fosse preso l'impegno di smantellare i lodevoli risultati morali e politici raggiunti dal padre. Proscrisse i romani illustri come aveva fatto Nerone, combatté nell'arena con le bestie selvagge e con i gladiatori, e premette affinché il popolo lo adorasse come l'Ercole romano. La corte imperiale

* L'affermazione ha anche un carattere autobiografico: «I *Ricordi* di Marco Aurelio mi hanno influenzato più profondamente di qualsiasi altro trattato» dice Kirk in *America's British Culture*, Transaction, New Brunswick (New Jersey) 1993, p. 103. (*NdC*)

temeva quel padrone, e nel 192, su istigazione dei più stretti collaboratori dell'imperatore, un lottatore strangolò Commodo. Nei cento anni che seguirono, l'Impero avrebbe continuato a sprofondare. Decaduto l'ordine dell'anima, Roma poteva essere governata solamente con la forza e da un padrone.

Le rovine sono abitate

Lungo le banchine del porto di Spalato si erge il gigantesco palazzo di Diocleziano, in parte fortezza e in parte villa; entro le sue mura, vi è una città medievale che pare un formicaio. Quando nel 614 d.C. gli avari e gli slavi rovesciarono la potenza romana in Dalmazia, gli abitanti della città devastata di Salona trovarono rifugio nel palazzo, e da allora, entro quelle mura, è vissuta una fitta popolazione.

L'arcigno palazzo aveva più di tre secoli quando i barbari avari e le popolazioni loro soggette passarono le montagne. Era stato costruito dall'imperatore Diocleziano, il quale, nato da schiavi sulle colline nei pressi di Salona, fu all'inizio un rozzo contadino, ritornato, dopo l'abdicazione, su questa bella costa adriatica per trascorrervi gli anni della vecchiaia in uno splendido ritiro. Diocleziano poté ritirarsi pacificamente dal seggio dei potenti e questa non fu la minore delle sue grandi gesta: la maggior parte degli imperatori del terzo secolo, infatti, erano morti di spada, a volte per mano delle loro stesse truppe. Con Diocleziano – acclamato imperatore dalle legioni pannoniche nel 284 – ebbe fine la struttura creata da Augusto. Per salvare lo stato, egli instaurò il dispotismo, tiranneggiando tutti e facendosi adorare come un dio. Il senato venne ridotto a poco più di un consiglio cittadino e lo stesso Diocleziano, per la maggior parte del suo regno, risiedette a Nicomedia, in Asia Minore. Diviso l'Impero in quattro enormi regioni, nominò tre colleghi che spartissero il potere con lui, così che l'autorità imperiale potesse sia difendere le frontiere devastate e sia proseguire con competenza l'opera di amministrazione interna dell'Impero.

Con Diocleziano regnò l'eguaglianza fra i sudditi del sistema romano: l'eguaglianza cioè di servaggio, ovvero di miseria. A tutti vennero assegnati pesanti doveri senza diritti corrispondenti. I magistrati cittadini furono resi personalmente responsabili della raccolta delle tasse e immobilizzati senza scampo nei loro incarichi: le mansioni si trasmettevano obbligatoriamente da padre in figlio. I contadini furono definitivamente ridotti alla servitù della gleba. Salari e prezzi erano fissi e tutto, nella misura in cui era possibile imporre tale dominio, veniva regolato dall'autorità centrale. Durante gli ultimi otto anni del regno, Diocleziano perseguitò implacabilmente i cristiani che si rifiutavano di adorare il divino imperatore.

Tuttavia Diocleziano non fu un imperatore malvagio: al contrario, si dedicò alla difesa dello stato romano, lavorando di persona fino allo sfinimento. Necessità ancor più severe lo costrinsero a misure severe. Fu in grado di trattenere i barbari alle frontiere e di evitare, per un certo periodo di tempo, la disintegrazione interna dell'Impero solamente raddoppiando o triplicando la dimensione dell'esercito, concentrando tutto il potere nella persona dell'imperatore e dei suoi colleghi, nonché cercando di conferire a quell'autorità una sanzione divina.

Diocleziano, infatti, indossando il diadema e le fastose vesti orientali, tentò di puntellare un impero che dall'inizio alla fine del III secolo dell'era cristiana era stato lacerato dalla guerra e dalla decadenza sociale. Subito dopo l'assassinio di Commodo, Settimio Severo, un rude soldato, s'era impadronito del trono imperiale, sbaragliando tutti i rivali. Nel 211, dopo una brillante carriera militare, il vecchio Settimio giaceva agonizzante a York, in Britannia. Giunti i due spietati figli a chiedergli in che modo avrebbero dovuto governare l'impero quand'egli fosse morto, l'imperatore disse: «Siate dello stesso parere. Arricchite i soldati; null'altro conta».

Era stata questa la storia di Roma nel III secolo: marce e contromarce incessanti dal Tyne all'Eufrate, guerra dopo guerra per il trono, decadimento dei ceti e delle città, nonché prostrazione delle menti e degli spiriti in tutto l'Impero. I soldati – contadini e mercenari barbari – erano stati, in qualche modo, pagati; null'altro aveva contato.

La riorganizzazione dell'amministrazione imperiale da parte di Diocleziano, un'opera continuata dal successore Costantino, salvò l'impero. L'Occidente avrebbe ceduto agli in-

vasori barbarici nel V secolo, ma in Oriente quell'impero – là più greco e asiatico che romano – sarebbe sopravvissuto ancora per un migliaio d'anni. Tuttavia, si trattò di una salvezza pagata con il servaggio, e quanto rimase dopo che Diocleziano si fu ritirato nel palazzo in Dalmazia era solamente il fantasma della Roma repubblicana, o dell'Età aurea d'Augusto, o dell'Età d'argento.

Oggi ci si può sedere in un caffè nella piazza antistante la cattedrale di Spalato e guardare i turisti occidentali e orientali affrettarsi oltre una nera sfinge egizia, voluta da Diocleziano per adornare il palazzo; quella sfinge era tanto remota nel tempo rispetto a Diocleziano, quanto Diocleziano lo è rispetto ai turisti. La piazza era il peristilio, cioè la corte centrale dell'enorme palazzo di Diocleziano, nei cui sotterranei continuano gli scavi archeologici. La cattedrale era il mausoleo di Diocleziano, ma il sarcofago del persecutore dei cristiani venne violato molto tempo fa. Oggi è padrone assoluto della Dalmazia un altro uomo sinistro,* in qualche modo simile per temperamento a Diocleziano, e il credo di Marx e di Lenin ha soppiantato l'adorazione pagana dell'imperatore; per il resto, a Spalato la vita umana pullula come è stato per molti secoli. (Nella Dalmazia moderna il popolo non crede all'infallibilità di Marx più di quanto i dalmati del IV secolo credessero seriamente alla divinità di Diocleziano.) Dato che la natura umana è una costante, in ogni epoca, pur svanendo le forme politiche, compaiono le stesse virtù e gli stessi vizi.

Roma era vecchia d'un millennio quando Diocleziano ascese al potere. Nei pressi della stazione ferroviaria della Roma moderna, i resti colossali delle terme date alla città da Diocleziano colpiscono ancora la vista; oggi quelle sale sono chiese e musei. L'arte romana, all'epoca di Diocleziano, oscillava sul bordo del collasso stilistico, ma l'ingegneria e la scultura di quelle terme reca ancora i segni dell'Età aurea. Diocleziano costruì quel complesso stupefacente a beneficio di una popolazione degradata che veniva conservata in vita dai sussidi e tenuta tranquilla dagli spettacoli del Colosseo, del Circo massimo, e degli altri circhi e teatri. Diocleziano pagava i soldati, custodiva le frontiere, governava come fosse un dio e costruiva ancora come se Roma dovesse durare per sempre. A quell'epoca, null'altro importava.

* Tito resse la ex Iugoslavia fino al 1980. (*NdC*)

Come mai Roma, pur avendo dato il diritto al mondo, non riuscì a preservare la sua stessa civiltà? Le risposte a questa domanda sono troppo complicate per un'analisi dettagliata in questa sede, ma è possibile suggerire che le cause risiedono sia in certe mancanze nell'ordine della comunità, sia in certe deficienze nell'ordine interiore dell'anima. La conquista dell'Impero romano a opera dei barbari fu, infatti, come l'aria che irrompe nel vuoto: i goti, i vandali e gli altri invasori alla fine penetrarono in una specie di guscio vuoto, all'interno del quale incontrarono poca resistenza.

Consideriamo, per prima cosa, alcuni aspetti sociali del decadimento dell'ordine, riguardanti la struttura politica, la lotta fra i ceti e le difficoltà economiche.

1) Il problema politico di Roma costituiva l'esatto contrario del fallimento della *polis* greca. I greci non erano stati in grado di trascendere i confini della piccola città-stato, decadendo dunque perché disuniti: il vocabolo che indica quest'ossessione per le questioni locali è «particolarismo». Viceversa i romani soffrirono per qualcosa di molto diverso: la centralizzazione, ovvero l'universalismo.

Per la verità, i romani concessero alle municipalità dell'Impero un considerevole grado di autonomia locale; ma le grandi province erano governate dalla città di Roma. Tutto il potere reale era condensato nel centro, così che non si sviluppò alcun adeguato sistema rappresentativo, se non nel senso che un certo numero di senatori, di magistrati di grado elevato e di generali potevano essere forniti dalla Spagna, dall'Africa o da altre regioni. Le diverse popolazioni dell'Impero, o i loro ceti superiori, potevano essere profondamente romanizzate, ma, con il decadere delle culture e dei sistemi politici non romani, le questioni pubbliche finirono per cadere nell'apatia e nell'indifferenza. L'intera struttura imperiale venne centralizzata in modo eccessivo e grossolano, e quando il tronco non fu più in grado di sostenere i rami questi cominciarono a spezzarsi. All'interno dell'amministrazione romana, la pesante e crescente concentrazione di potere nella persona degli imperatori caricò sui singoli pesi insopportabili; Diocleziano,

constatando quanto il carico fosse troppo gravoso perfino per le sue forze, suddivise le responsabilità imperiali fra quattro comandanti: era l'inizio di quella frammentazione dell'Impero che portò alla dissoluzione. Considerando la colossale estensione dell'Impero e i limitati mezzi di comunicazione di quei secoli, è stupefacente che la struttura politica sia durata tanto a lungo.

2) I romani non riuscirono mai a riconciliare gli interessi fra i vari ceti sociali. La maggior parte della stessa libera popolazione urbana di Roma si trasformò in un proletariato disoccupato e turbolento già alla fine della Repubblica, e mai si trovò il mezzo per porvi rimedio. Famiglie senatorie ed equestri da un lato, e masse di liberi abitanti delle città dall'altro; liberti e cittadini romani per nascita; cittadini, urbani o rurali, e milioni di schiavi; popolazioni urbane e contadini: fra tutti questi elementi sociali intercorreva poca simpatia.

Per ottenere l'appoggio del popolo, molti degli imperatori si schieravano a fianco del volgo impoverito contro i ceti senatòri ed equestri; gli equestri (che potremmo chiamare ceto «medioalto» o «borghese»), erano virtualmente estinti all'epoca del regno di Diocleziano. E i ceti più industriosi crollarono a causa di una tassazione insopportabile, imposta per pagare i soldati e per appagare il proletariato.

Nella Roma del IV secolo i ceti erano scomparsi, soppiantati da caste obbligatorie ed ereditarie. La libertà politica era divenuta inconcepibile. «In quest'eredità non vi era quasi nulla di positivo, all'infuori dell'esistenza dell'impero con tutte le sue risorse materiali» scrive Rostovtzeff. «Gli uomini che lo abitavano avevano assolutamente perduto il loro equilibrio, dappertutto regnando odio e invidia: i contadini odiavano i proprietari di terre e i funzionari, il proletariato delle città odiava la borghesia cittadina, l'esercito era odiato da tutti, anche dai contadini. I Cristiani erano aborriti e odiati dai pagani, che li consideravano una torma di criminali occupata a scalzare lo Stato.»[12]

I soli che all'epoca di Costantino erano relativamente immuni dall'oppressione centrale erano i grandi proprietari fondiari, che proteggevano i loro «clienti» contro gli esattori delle imposte e i reclutatori dell'esercito, con la corruzione, l'influenza, la forza o in virtù della distanza. Quando le popolazioni barbariche rovesciarono lo stato romano, senza dubbio molti tra gli abitanti delle città e della campagna accolsero il crollo del potere centrale con sollievo.

3) Quanto alle questioni economiche, la scomparsa di una popolazione agricola libera – specialmente in Italia, in Africa e in vaste regioni dell'Asia – e la formazione di enormi tenute coltivate da schiavi o da servi ottenne sia l'effetto di mutare la base sociale delle istituzioni romane, sia quello di portare al declino della produttività. Con l'aumento dell'apatia e della disperazione, diminuiva la popolazione complessiva.

Le tassazioni e la crescente burocrazia divoravano la prosperità. Per mancanza di capacità immaginative e per il bisogno di entrate, durante il III e il IV secolo il commercio e l'industria vennero oppressi e regolamentati in modo insopportabile, e i tentativi per rimpiazzare le imprese private con l'industria statale non ebbero successo.

«Con la diminuzione dei profitti scomparve il magnate generoso del passato» osserva Freya Stark in merito alla rivoluzione sociale del III secolo. «Sotto il crescente peso coercitivo, il sistema delle *liturgie*, mediante il quale il debito pubblico era stato onorato dai ricchi di ogni condizione, subiva ora una stretta per adeguarlo alle difficoltà economiche. I tributi civici cessarono di essere volontari, diventando forzati e inevitabili; le donazioni di grano, d'olio, a favore delle palestre (una voce molto ampia nella spesa di ogni città) e quelle di mezzi di trasporto per gli eserciti in perenne movimento non erano più regali, ma imposte governative in costante aumento; a chi maneggiava denaro pubblico veniva chiesto di fornire garanzie impegnando del suo e, se necessario, di colmare qualsiasi mancanza di tasca propria: una trasposizione del debito da collettivo a individuale che, dal III secolo in avanti, spinse molte fra le persone tassabili ad abbandonare disperate le proprie abitazioni.»[13]

In breve, la Roma del IV secolo era divenuta un impero nel quale molti giudicavano la vita non più degna d'esser vissuta. Questi furono solo alcuni dei difetti dell'ordine sociale romano. Parallelo a questo declino correva il decadimento dell'ordine dell'anima, anche se di tanto in tanto, come sotto il dominio di Augusto o sotto quello degli imperatori antonini, si tentò di risvegliare qualche proposito morale. Qui si possono

elencare, molto in breve, alcune manifestazioni della decadenza dell'ordine interiore.

1) L'antica religione romana, sentita in maniera profonda, benché semplice e di natura soprattutto cerimoniale, iniziò a scomparire durante gli ultimi due secoli della Repubblica. L'introduzione di concezioni religiose greche, specialmente durante e poco dopo le guerre contro Cartagine, non riscosse alcun fervido responso popolare, né la filosofia stoica, benché stimolasse alcuni dei personaggi di spicco della società, operò efficacemente sulle masse romane.

2) Il tentativo di sostenere il sistema imperiale romano con il culto dell'imperatore non attecchì mai veramente perché estraneo alle tradizioni occidentali, e, anzi, imperatori intelligenti come Adriano e come gli antonini non poterono prenderlo in seria considerazione, neppure nella sua forma più modesta. Quando, con Diocleziano, la divinità dell'imperatore venne affermata nel modo più pieno e sostenuta da una rigida costrizione, la situazione deve avere provocato, in segreto, sogghigni sardonici: il contadino illirico che era asceso al potere supremo con la violenza poteva incutere timore, ma non poteva venire accettato, nonostante una certa dignità naturale, come un essere soprannaturale.

3) Per colmare il vuoto di fede, nella Roma imperiale fiorirono i culti misterici orientali: siriaci, egizi, greci, persiani. Ma la stessa varietà di questi culti esotici distrusse il consenso religioso ed etico della popolazione romana, indebolendo in modo drammatico la consacrazione religiosa dello stato romano. Inoltre, sebbene la religione romana prisca fosse stata più etica che trascendente, molte delle fedi orientali erano a mala pena etiche o per nulla sensibili al sociale: infatti non offrivano alcuna connessione fra la salvezza personale e l'ordine pubblico.

A tempo opportuno la religione cristiana avrebbe unito certi forti principi di organizzazione sociale con la fede in una verità trascendente. Ma durante il decisivo III secolo, i cristiani erano una minoranza perseguitata, e in quel periodo la società romana venne danneggiata in modo irreparabile. Quando Costantino il Grande decretò la tolleranza verso i cristiani (313 d.C.), era già troppo tardi perché una nuova fede sostenesse l'intero tessuto sociale di Roma; nel momento

in cui, alla fine del IV secolo, il cristianesimo veniva proclamato ufficialmente religione dello stato, l'Impero era spaccato in due metà. Durante i «secoli bui», la Chiesa cristiana avrebbe di fatto preservato molti aspetti della civiltà romana, ma, nel frattempo, in Occidente, l'ordine politico di Roma si era quasi completamente dissolto.

Il mondo tardo-romano era, dunque, una cultura spiritualmente impoverita e disordinata, mancante di un nucleo comune di credenze. Lo si è definito un mondo morto: un'epoca in cui la massa degli uomini aveva smarrito le virtù romane antiche, ma nel quale le virtù cristiane non erano ancora dominanti. Si trattava di un mondo spiritualmente e intellettualmente annoiato. Il genere umano può sopportare qualsiasi cosa, fuorché la noia. Dato che gli uomini non erano in grado di dare ordine alle loro anime disperate, non fu possibile neppure salvare l'ordine della cosa pubblica.

Che ne era delle parole chiave di Virgilio? *Labor*, *pietas* e *fatum* erano state degradate a luoghi comuni letterari.

Il declino dell'agricoltura e dell'affezione per la terra da parte del cittadino-agricoltore era incominciato presto, ma la violenza e l'oppressione del III e del IV secolo gli avevano impresso un'accelerazione. Decaddero anche il commercio e le professioni, e, poco dopo la morte di Diocleziano, i talenti artistici e ingegneristici deperirono rapidamente.[14] Un popolo servile lavora solo per dura necessità o per obbligo. Il *labor*, una volta privato della dimensione sacra, divenne tedio.

Quanto alla *pietas*, quel senso del dovere verso le potenze divine e verso gli antenati, verso la comunità vivente e verso la posterità, ebbene, un popolo che ha perduto sia le sue convinzioni religiose, sia la libertà non è in grado di provarla. La maggior parte degli uomini del III e del IV secolo viveva alla giornata, come i cani, senza pensare a nulla se non all'immediata sopravvivenza fisica. Lo stato romano, ovvero ciò che un tempo collegava le loro affezioni, era divenuto, al meglio, un sorvegliante; i templi di Giove, Giunone e Minerva sul colle capitolino non appassionavano più l'anima romana. Il «contratto della società eterna» era dimenticato.

E il *fatum*, la missione affidata a Roma? Quando la popolazione decrebbe, la ricchezza scomparve, i barbari sconfissero le legioni e il senso di frustrazione si diffuse, allora quella

speranza e quella fiducia svanirono. Gli stessi imperatori non credevano più nel *fatum*. Alla vigilia del crollo dell'Occidente, il miglior apologeta della grandezza di Roma fu un filosofo greco di Cirene, in Africa. In visita a Costantinopoli, implorò Arcadio, imperatore d'Oriente, di abbattere i visigoti predatori di Alarico e di rivendicare l'antico vigore dell'ordine romano.

«Le misure che Sinesio raccomanda di prendere» dice Edward Gibbon «sono i consigli di un nobile e ardito patriota. Egli esorta l'imperatore a rianimare il coraggio dei sudditi con l'esempio di una virile virtù, a bandire il lusso dalla corte e dal campo, a sostituire i mercenari barbari con un esercito di uomini interessati alla difesa delle loro leggi e sostanze, a costringere, in quel momento di pericolo pubblico, gli artigiani a uscire dalle botteghe e i filosofi dalle scuole, a svegliare i cittadini indolenti dal loro sogno di piacere e ad armare i laboriosi coltivatori in difesa dell'agricoltura».[15] La corte applaudiva Sinesio educatamente, ma poco dopo, Arcadio faceva del capo barbaro Alarico uno dei generali supremi dell'Impero.

Marciando sull'Italia, nel 410 Alarico e i suoi barbari presero la città di Roma (le porte vennero loro aperte dagli schiavi, durante la notte) e saccheggiarono la Città Eterna. Dopo questa caduta nessuno credette più al *fatum*, perché il mondo era stato ormai capovolto. Come aveva potuto la maestà di Roma subire una rovina simile? Così s'interrogava sant'Agostino nell'anno in cui Alarico saccheggiava la città e allo stesso modo ci si interrogava negli ultimi decenni del XVIII secolo. La narrazione storica di Gibbon sollevava più problemi di quanti ne risolvesse. Gli americani degli anni della fondazione prestarono molta attenzione a quella tematica; e non solamente a Gibbon, poiché, in quell'epoca, erano stati pubblicati altri studi autorevoli sul crollo delle civiltà.*

L'esperienza romana veniva ripetutamente menzionata nei

* Per esempio *Ruins, or Considerations on the Revolutions of Empires* (1791) del conte Volney, che compì viaggi in America. (*NdA*); (cfr. la traduzione italiana in CONSTANTINE FRANÇOIS CHASSEBEUF VOLNEY, *Le rovine ossia Meditazioni sulle rivoluzioni degl'imperi. La legge naturale*, 2 voll., Tipografia Elvetica, Lugano 1862, *NdC*).

dibattiti costituzionali di Filadelfia. In America le conseguenze dell'accentramento romano contribuirono a scoraggiare i progetti favorevoli al governo centralizzato come alternativa a quello federale, esattamente come la mancanza di unità greca alimentò le argomentazioni contrarie a una semplice confederazione dai tenui legami. Le lotte sociali romane ricordavano agli americani come, nella loro società, fosse necessario accettare e armonizzare i diritti dei diversi ceti, e, nel clima razionalistico settecentesco, la consapevolezza degli effetti che il declino religioso ed etico di Roma aveva avuto sull'ordine sociale contribuì a rafforzare l'attaccamento americano al libero esercizio della religione.

Così, l'esempio della decadenza di Roma era, per gli americani, una lezione ammonitrice. Ma anche il lascito giuridico di Roma faceva parte dell'eredità americana, e il genio amministrativo romano, le intuizioni di Cicerone e di Virgilio, nonché gli esempi eroici di repubblicani e di imperatori, entrarono tutti nelle istituzioni e nella mentalità dei primi americani.* A quel tempo, tutte le fazioni americane davano per acquisito ciò che un poeta americano, Eliot, avrebbe scritto nel XX secolo: che in quanto eredi della civiltà europea, continuiamo a essere cittadini dell'Impero romano. Non vi era alcuna intenzione di abbandonare quel patrimonio.

L'Impero d'Oriente avrebbe mantenuto la sua capitale a Costantinopoli ancora per mille anni, mentre anche in Occidente, seppur in modo parzialmente inconscio, molto di ciò che di migliore vi era nella cultura romana venne preservato dalla Chiesa. In Oriente il corpo del diritto romano rimase in vigore e in Occidente attecchì di nuovo, secoli dopo. Più di centotrenta anni dopo la presa di Roma da parte di Alarico, l'imperatore Giustiniano rese pubblico, in Oriente, il *Corpus*

* George Washington, pur non essendo un classicista, era stato molto influenzato dalla tragedia *Cato* di Joseph Addison, sugli ultimi giorni del tenace repubblicano amico di Cicerone. Catone, che non desiderava sopravvivere alla Repubblica, si uccise a Utica piuttosto che accettare l'amicizia offertagli da Cesare qualora si fosse arreso. Gli americani delle epoche rivoluzionaria e costituente ammiravano, quasi senza eccezione, Catone e Cicerone, e non Cesare. (*NdA*) (Cfr. *Il Catone - Tragedia*, trad. it. di Anton Maria Salvini, Guiducci-Franchi, Firenze 1715. *NdC*)

iuris civilis, il suo elaborato consolidamento del diritto romano che incorporava le dottrine giusnaturali di famosi giureconsulti romani come Gaio e Ulpiano. Quell'opera monumentale costituisce ancora il fondamento del diritto moderno dell'Europa occidentale e ha influenzato, seppur in modo meno diretto, il diritto dell'Inghilterra e quello degli Stati Uniti.

Nel XII secolo, attraverso i dottori in legge dell'università di Bologna, il diritto romano nella codificazione di Giustiniano ritornava trionfalmente nell'Occidente medievale. «La legge romana» dice H.A.L. Fischer «esprimeva le idee di una società assai più civile e matura dell'Europa occidentale dell'alto medio evo: una società che aveva saputo definire chiaramente l'idea della proprietà e del possesso privato, del diritto famigliare e della santità dei contratti, giungendo a considerare la legge come sistema razionale e intelligibile applicato alle esigenze complessive dell'umanità. Un grande stato con rapporti commerciali in tutto il mondo crea necessariamente una legge capace di risolvere i molteplici casi della sua vita. La legge romana, malgrado il suo fondamento filosofico, era aderente alla realtà, essendo scaturita non dalla volontà dei legislatori, ma dalle consuetudini e dai responsi dei giureconsulti sui casi reali e immaginari loro sottoposti. Emergendo dalla tenebra medievale, l'Europa occidentale trovò nel *Corpus iuris* di Giustiniano la grandiosa rivelazione di ciò che la civiltà europea era stata un tempo e poteva ridiventare.»[16]

Per i neonati Stati Uniti, il diritto e le altre vicissitudini della società romana avevano più significato di quanto ne avesse qualsiasi altra civiltà e qualsiasi altra comunità politica, all'infuori della società britannica e della loro stessa società coloniale. E l'America del '900, la cui ascendenza è paragonabile a quella di Roma, si trova a confrontarsi con le antiche idee di *labor*, *pietas* e *fatum* in una società sempre più urbanizzata e centralizzata, e in un'epoca di tribolazioni universali in cui spesso il potere non conosce alcuna virtù. La conflittualità romana di ieri è la conflittualità dell'America d'oggi.

NOTE

[1] JOHN HENRY NEWMAN, *The Patristical Idea of Antichrist*, in *Discussions and Arguments on Various Subjects*, Longmans, Green, London 1891, p. 51.

[2] *The General History of Polybius* in 2 voll., trad. ingl. di James Hampton, W. Baxter, Oxford 1823[5], vol. 2, pp. 177-78 (trad. it. *Storie. Libri I-XL*, a cura di Nicola Criniti e di Danilo Golin, Rusconi, Milano 1987, VI, 57, 5-9, p. 580).

[3] CICERONE, *De Re Publica*, trad. ingl. di Clinton Walker Keyes, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1928, III, 22 (trad. it. *Lo Stato*, in *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, vol. 1, *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, a cura di Leonardo Ferrero e Nevio Zorzetti, UTET, Torino 1974, p. 327. Nella versione inglese citata il riferimento a Sesto Elio scompare e la frase diviene: «Non possiamo esserne esonerati né dal senato né dal popolo, né dobbiamo cercare fuori da noi stessi chi la spieghi o chi la interpreti». *NdC*).

[4] SIR H. MAINE, *Ancient Law: its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, Oxford University Press, London 1897[16], pp. 44-45 e 78 (trad. it. in *Società primitiva e diritto antico. Scritti di Henry Sumner Maine*, a cura di Anselmo Cassani, Faenza Editrice, Faenza 1986, pp. 80 e 94).

[5] CICERONE, *De Legibus*, trad. ingl. di C.W. Keyes, Harvard University Press, Cambridge 1928, I, 5, 6 (trad. it., *Le leggi*, in *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, vol. 1, *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, cit., p. 429).

[6] CICERONE, *De Re Publica*, trad. ingl. di C.W. Keyes, cit., VI, 1, 6. (cfr. trad. it. *Lo Stato*, in *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, vol. 1, *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, cit., p. 381).

[7] Cfr. KLEMENS VON KLEMPERER, *Germany's New Conservatism: its History and Dilemma in the Twentieth Century*, Princeton University Press,

Princeton 1957; e HANS ROTHFELS, *The German Opposition to Hitler*, ed. riv., Henry Regnery, Chicago 1962 (trad. it. *L'Opposizione tedesca al nazismo*, con un'introduzione di Leo Valiani, Cappelli, Bologna 1963).

[8] ALESSANDRO PASSERIN D'ENTREVES, *Natural Law: an Introduction to Legal Philosophy*, Hutchinson's University Library, London 1951, p. 13 (trad. it. *La dottrina del diritto naturale. Saggio di interpretazione storico-critica*, Edizioni di Comunità, Milano 1954, pp. 9-10).

[9] T.S. ELIOT, *Virgil and the Christian World*, in *On Poetry and Poets*, Farrar, Strauss, New York 1957, pp. 135-48 (trad. it. *Virgilio e la Cristianità*, in *Sulla poesia e sui poeti*, Bompiani, Milano 1960, pt. 2, *Sui poeti*, pp. 133-45). Nonostante l'uso comune, «Vergil» è ortografia più corretta di «Virgil». Per un altro saggio informativo su quel poeta, cfr. *Vergil and Augustan Poetry*, in H.J. ROSE, *A Handbook of Latin Literature*, Methuen, London 1947², pp. 233-94.

[10] Per una buona riflessione su Seneca, cfr. RICHARD M. GUMMERE, *Seneca the Philosopher, and His Modern Message*, Cooper Square Publishers, New York 1963, pp. 44-45.

[11] ERNEST RENAN, *Marcus Aurelius*, trad. ingl. di William C. Hutchinson, Walter Scott, London 1903, pp. XIII, 3-4 e 15-16.

[12] M. ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford 1926, p. 453 (MICHAIL ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale dell'impero romano,* trad. it. riveduta e accresciuta dall'autore, con una prefazione di Gaetano De Sanctis, La Nuova Italia, Firenze 1946, pp. 587-88).

[13] FREYA STARK, *Rome on the Euphrates: the Story of a Frontier*, John Murray, London 1966, pp. 270-71.

[14] Per il decadimento delle arti, cfr. BERNARD BERENSON, *The Arch of Constantine: the Decline of Form*, Chapman and Hall, London 1954 (in it. cfr. *L'Arco di Costantino o della decadenza della forma*, versione dal manoscritto inedito di Luisa Vertova, Electa, Milano-Firenze 1952); e JACOB BURCKHARDT, *The Age of Constantine the Great*, trad. ingl. di Moses Hadas, Pantheon Books, New York 1949, in particolare cap. 7 (trad. it. *L'età di Costantino il Grande*, introduzione di Santo Mazzarino, Biblioteca di Storia Patria a cura dell'Ente per la Diffusione e l'Educazione Storica, Roma 1970, cap. 7, *Senescenza del mondo antico e della sua civiltà*, pp. 269-301).

[15] EDWARD GIBBON, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, citato nell'edizione in 2 voll. della Modern Library di New York, vol. 1, p. 1053 (trad. it. *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, con un saggio di Arnaldo Momigliano, Einaudi, Torino 1967, vol. 2, pp. 1072-73).

[16] H.A.L. FISCHER, *A History of Europe* in 3 voll., Eyre and Spottiswoode, London 1935, vol. 1, pp. 133-34 (trad. it. *Storia d'Europa*, vol. 1, *Storia antica e medievale*, Laterza, Bari 1948³, p. 146).

5

Il genio del cristianesimo

Giunge il Servo sofferente

Nel 713 dalla fondazione di Roma, quarant'anni prima della nascita di Gesù di Nazareth, Virgilio scrisse la *Quarta Egloga.* Il poeta proclamava che l'ultima età del mondo era alle porte e che un nuovo ciclo di generazioni sarebbe iniziato. La vergine Giustizia sarebbe tornata e il dio Saturno, spodestato all'inizio delle cose terrene, avrebbe nuovamente regnato. Dal cielo sarebbe discesa una schiatta di uomini migliori, giacché sarebbe nato un fanciullo che avrebbe cancellato l'Età del ferro e restaurato l'Età dell'oro. Tutte le colpe e tutte le paure sarebbero state lavate e il figlio, un dio vivente, avrebbe governato sopra un mondo pacificato da suo padre.

Nelle epoche successive i cristiani lo avrebbero considerato un poema profetico sulla venuta del Messia. La seconda metà del I secolo avanti Cristo venne scossa da molte voci sull'avvicinarsi di un salvatore, di un redentore, di un essere divino che avrebbe portato un ordine nuovo al genere umano. Nella chiesa di Santa Maria in Aracoeli, sul Campidoglio, ai visitatori vengono ancora mostrati i resti di un altare che si dice eretto da Augusto per celebrare quel dio sconosciuto destinato a nascere durante il suo regno. La tradizione dei tre sapienti giunti a Betlemme è una dimostrazione di quanto le notizie sull'avvento imminente di un redentore si fossero diffuse di paese in paese. In tutto il mondo classico la sanguinaria confusione dell'ultimo secolo *ante Christum* aveva spinto il genere umano a desiderare fortemente un intervento divino nella storia, un salvatore soprannaturale dell'ordine dell'ani-

ma e della società e, come aveva scritto Platone secoli prima, non vi può essere desiderio umano che non abbia la possibilità di esser soddisfatto.

Fra gli ebrei, profezie simili erano state fatte per secoli. Uno dei passi più straordinari di questo genere si trova nel capitolo 53 del secondo Isaia: la descrizione del Servo sofferente che il Signore avrebbe mandato. «Disprezzato e reietto dagli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, come uno davanti al quale ci si copre la faccia, era disprezzato e non ne avevano alcuna stima.» (Anche se al tempo passato, questi versi si delineano come il discorso di qualcuno che dal futuro guardi indietro: un esempio dell'idea ebraica di tempo «psichico», menzionata in un capitolo precedente.) Egli sarebbe stato condotto al macello come una agnello. «Gli si diede sepoltura con gli empi, con il ricco fu il suo tumulo, sebbene non avesse commesso violenza né vi fosse inganno nella sua bocca»: così si dice nella Bibbia detta di re Giacomo. «Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti.»

I versi, tratti dal più grande dei profeti, hanno un parallelo nel *Salmo* 22 (qui citato nella traduzione della Bibbia di Gerusalemme):*

> «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?
> Tu sei lontano dalla mia salvezza»:
> sono le parole del mio lamento ...
> posso contare tutte le mie ossa.
> Essi mi guardano, mi osservano:
> si dividono le mie vesti,
> sul mio vestito gettano la sorte.

Dando se stesso per la redenzione del genere umano, il Servo sofferente sarebbe passato per le fauci della morte. In queste particolari profezie del Vecchio Testamento, anche se non in tutte, il Servo sofferente, cioè il Messia, è una vittima che si sacrifica affinché Dio possa perdonare il popolo: come molti dei profeti precedenti, viene perseguitato e messo a

* È il Salmo 21 della *Vulgata*. (*NdC*)

morte. Anche gli apocrifi ebraici tardivi contenevano profezie simili sul Redentore.

Ma la plebe ebraica immaginava il Messia promesso come un re che avrebbe ripristinato le glorie di Davide e di Salomone, l'avrebbe riscattata dalla dominazione straniera e avrebbe trionfato sui nemici, salvandola collettivamente, come popolo, in questo mondo. Nelle profezie la rigenerazione morale era implicita: il Messia avrebbe interceduto presso Jahvè a favore degli ebrei; senza dubbio, però, la speranza di tutti era che questo salvatore giungesse in modo glorioso, magari spalleggiato da un esercito armato.

Nelle profezie del Vecchio Testamento, questo Redentore venturo è chiamato di volta in volta Messia, Servo sofferente, Figlio dell'uomo e Uomo autentico, e non è chiaro se tutti questi titoli si riferiscano alla stessa persona. Il vocabolo «Cristo» viene dal greco e significa colui che è unto da Dio: il Messia. Il Cristo che i primi cristiani riconobbero come il Messia non corrispondeva molto all'idea che il popolo ebraico si faceva del Redentore.

Il riscontro storico concernente la vita terrena di Gesù di Nazareth è limitato, ma pur sempre più dettagliato delle informazioni che possediamo sulla maggior parte delle grandi figure del mondo antico. La principale fonte conoscitiva sono i Vangeli sinottici dei suoi discepoli Matteo, Marco e Luca, e il Vangelo di Giovanni, quantunque molti altri dettagli si trovino altrove nel Nuovo Testamento (specialmente nelle *Epistole* di Paolo), in vangeli minori che i primi cristiani trovarono meno attendibili dei quattro Vangeli maggiori, nonché nelle tradizioni riportate da Eusebio e da altri storici della Chiesa dei primi secoli del cristianesimo. Sebbene lo storico ebreo Giuseppe Flavio ne faccia solo un breve accenno, alcuni autori greci e romani di quel periodo menzionano Gesù e i suoi seguaci. Probabilmente la maggior parte dei suoi contemporanei, già assillata dalle aspre tribolazioni dell'epoca, considerò la breve vita di Gesù come un episodio di poca importanza, se mai ne udì parlare: a costoro dovette sembrare che il movimento guidato dal Nazareno fosse caduto in rovina dopo la sua morte in croce.

Gesù disse che il suo regno non era di questo mondo. Tuttavia, a poche generazioni dalla crocifissione, la fede in Lui in

quanto Cristo si sarebbe diffusa in tutto il mondo conosciuto e avrebbe iniziato a trasformare sia l'Impero romano, sia i popoli che di Roma non sapevano pressoché nulla. Benché la vita di Gesù sia la storia più famosa mai raccontata, l'esegesi neotestamentaria è così complessa che le scuole teologiche dibattono ancora quasi tutti i suoi atti e perfino lo scopo della sua missione.

Gesù nacque da madre ebrea in Galilea, al tempo una specie di avamposto isolato del giudaismo, e in quella remota regione settentrionale della Palestina avrebbe compiuto la maggior parte delle sue «grandi opere». Per la legge, suo padre era un falegname, ma secondo il dogma cristiano il padre autentico era Dio ed Egli nacque da una vergine, Maria. Eccetto che per la precoce sapienza, Gesù trascorse i suoi primi trent'anni del tutto inosservato, lavorando con Giuseppe.

Poi però il giovane falegname se ne andò per unirsi a Giovanni, il Battista, un asceta che viveva nel deserto predicendo l'avvicinarsi del giudizio finale di Dio. Alcuni ritenevano che Giovanni fosse un profeta, forse perfino l'antico profeta Elia ritornato sulla terra (anche a Gesù fu poi chiesto se fosse *lui* Elia); altri lo scambiarono per il Messia. Giovanni battezzò Gesù e in quel momento, secondo l'insegnamento cristiano, lo Spirito Santo discese sul giovane.

Una volta battezzato, Gesù trascorse quaranta giorni da solo nel deserto, lottando contro Satana, lo spirito del male. Posto Gesù in un luogo elevato, Satana gli offrì il dominio sui regni della terra, come se il Messia potesse desiderare di governare un reame terreno. Gesù respinse questa e altre tentazioni e Satana (l'«Avversario» del genere umano o «Colui che lo ostacola», secondo le scritture sacre degli ebrei) si ritirò in attesa di un momento più opportuno.

Dal deserto, Gesù si diresse verso il popolo della Galilea, predicando come avevano predicato i profeti dei tempi antichi. Intorno a lui si radunavano folle di seguaci, per la maggior parte di umile origine, ed egli accolse dodici (o, secondo alcune narrazioni, quattordici) discepoli intimi. Esortando tutti al pentimento, dichiarò ai suoi seguaci che il regno di Dio era prossimo e che il genere umano sarebbe stato redento dal peccato: egli lottava contro il potere invisibile di Satana.

Gesù esorcizzava, scacciando i demoni che possedevano gli

uomini, e parlando loro severamente, come uno dotato di autorità e potenza divina. I suoi seguaci testimoniarono che operava miracoli, curando lebbrosi, paralitici, ciechi, sordi e muti; nutriva le moltitudini e fu visto camminare sul Mare di Galilea; riportò addirittura in vita tre persone morte.

Molti lo ritennero un profeta e qualcosa di più di un profeta. Era forse il Figlio di Dio, il Messia della profezia? Ai suoi seguaci vietò di proclamarlo Messia. (Per l'ortodossia cristiana, Gesù divenne Messia solo dopo la risurrezione.) Le principali fazioni ebraiche del tempo, i farisei e i sadducei, non sapevano come comportarsi con lui, e perfino i suoi discepoli erano incerti sulla sua identità. Uno di loro, Simon Pietro, alla domanda di Gesù su chi credeva che egli fosse, rispose che lo credeva il Figlio del Dio vivente. Allora Cristo gli disse che su di lui, Pietro, avrebbe costruito la sua Chiesa: «A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli». Se anche Gesù non avesse guarito quelli che sembravano incurabili né risuscitato i morti, avrebbe potuto un semplice uomo parlare in tal modo?

Alla fine giunse a Gerusalemme seguito da una moltitudine di seguaci, non solo galilei. Al tempo Gerusalemme e quanto rimaneva dell'antico regno di Giuda erano sottomessi al potere di Roma, rappresentato da un procuratore o governatore; ma per quasi tutte le questioni era il sinedrio, cioè la corte degli anziani della religione ebraica, che amministrava la città. Alla fazione dominante il movimento di Gesù appariva eretico, pericoloso e distruttivo nei riguardi dell'ebraismo ufficiale.

Catturato dopo esser stato tradito dall'unico non galileo tra i suoi discepoli intimi, Gesù fu condotto davanti al sommo sacerdote e a un certo numero di anziani, e accusato di bestemmiare. Il sommo sacerdote domandò a Gesù se fosse il Figlio di Colui che è Benedetto, ovvero il Figlio di Dio, il Cristo. «Tu l'hai detto» rispose Gesù. «Io lo sono. Anzi vi dico che d'ora innanzi vedrete il Figlio dell'Uomo seduto alla destra della Potenza e venire sulle nubi del cielo».

Il sinedrio ritenne che certamente il Messia non poteva essere uno come quel Gesù; quel predicatore di Nazareth doveva essere un ciarlatano blasfemo o un pazzo e andava messo a morte. Ma la punizione dei crimini capitali era riservata

all'autorità romana: Gesù venne portato davanti al governatore romano e lo si dichiarò un pericoloso rivoluzionario, intenzionato a farsi re dei giudei; per il diritto romano, infatti, il semplice dissenso dall'ortodossia ebraica non era un reato.

Esaminato il prigioniero, il procuratore Ponzio Pilato dev'essere rimasto perplesso. L'accusa di ribellione sollevata contro Gesù non era convincente. Forse Pilato, che non provava alcuna simpatia per gli ebrei, lo giudicò un maestro di etica, affatto diverso dai filosofi greci con le loro bande di discepoli: in quest'uomo, non trovava alcuna colpa. «Che cos'è la verità?» chiese Pilato a Gesù, forse volendo dire: «A quale verità ti riferisci?»: ossia, alla verità degli ebrei, a quella del culto statale romano, a quella della filosofia ellenica, o a quella di qualche altro corpo di dottrine?

Malgrado i presentimenti, temendo di provocare una sollevazione violenta nel turbolento popolo di Gerusalemme, il procuratore si sentì costretto dal clamore degli ebrei a emettere una sentenza di morte. Compiendo un ultimo tentativo per salvare Gesù, Pilato offerse la scelta alla plebaglia: avrebbe perdonato uno dei due condannati, Gesù o Barabba, quest'ultimo bandito e rivoluzionario violento. «Dacci Barabba!» urlò la folla.

Così Gesù venne crocifisso fra due ladri e in quell'orrenda agonia promise a uno dei suoi compagni di sofferenza che la sera stessa sarebbe stato con lui in paradiso. Il cadavere del maestro venne adagiato in un sepolcro e al sinedrio e al potere romano parve che tutto fosse finito. Ma dal sepolcro risorse il Cristo, il Messia, il Redentore del genere umano.

A questo punto, si debbono considerare gli insegnamenti di Gesù di Nazareth durante i tre anni in cui profetizzò, esorcizzò e risanò. «Io sono la via, la verità e la vita» aveva detto Gesù al discepolo Tommaso incredulo. «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se conoscete me, conoscete anche il Padre; fin da ora lo conoscete e lo avete veduto.» Si trattava di una dichiarazione di divinità: l'uomo che parlava in questo modo aveva affermato di essere Dio. Perfino i discepoli di Gesù, fino a uno stadio molto avanzato della sua vita, erano stati incerti sulla natura dell'essere che seguivano, fuorché sul fatto che fosse più che un profeta. Ma dopo la morte, Cristo apparve a molti dei suoi seguaci e ad alcuni

parlò: «Ultimo fra tutti a me» scrisse san Paolo. I cristiani proclamarono che il Cristo risorto era davvero il Figlio dell'Uomo, il Figlio di Dio, Dio stesso. Che cosa aveva insegnato durante i tre anni in cui camminò fra gli uomini?

Dei discorsi di Gesù, che non scrisse nulla, ci sono giunti solamente dei frammenti. Di questi, il più lungo e il più toccante è il Discorso della Montagna, che, anche nella versione trasmessaci da san Matteo, potrebbe esser stato pronunciato in venti minuti. Tuttavia, dal momento della morte sul Golgota, la Collina del Cranio, il messaggio di Gesù, ammantato di metafore, è stato interpretato in mille modi diversi.

Anzitutto Gesù annunciava che il regno di Dio era vicino. Questa notizia presentava due aspetti. Significava che presto non ci sarebbe stato altro re all'infuori di Dio, che il genere umano sarebbe stato redento dal peccato, che la giustizia avrebbe trionfato e che il vecchio ordine delle cose era finito. Gli uomini di quel tempo avrebbero visto Dio faccia a faccia e ne avrebbero conosciuto l'amore perfetto. Il regno di Dio non sarebbe stato semplicemente un nuovo regno terreno, ma il perfezionamento dell'anima personale e quello della comunità. Gesù sarebbe ritornato «come un ladro nella notte», cioè inatteso, per instaurare quel regno: i fedeli dovevano vegliare nella speranza.

Pure questo regno di Dio esisteva già: «il regno di Dio è in mezzo a voi» secondo le parole della traduzione di re Giacomo. Ossia, anche se il mondo appariva immutato, la comunità dei veri cristiani, che vivevano come fratelli in Cristo osservando la Nuova Legge, poteva già conoscere l'ordine che Dio le aveva predisposto.

I primi cristiani si aspettavano il ritorno glorioso di Cristo in qualsiasi momento: attendevano ardentemente, ma gli anni e le generazioni passavano, e ancora Cristo non ritornava da re (benché il numero dei credenti aumentasse in fretta). A poco a poco i cristiani capirono che la promessa di Gesù si riferiva alla vita eterna in Cristo, dopo la fine delle dominazioni terrene, e così parlarono con minor frequenza di instaurare letteralmente il regno di Dio sulla terra in un futuro prossimo. Quanti avessero accettato con gioia Cristo come Salvatore sarebbero entrati subito in paradiso: per Dio, infatti, passato, presente e futuro sono una sola cosa.

Come dovevano vivere, allora, i discepoli di Cristo nel mondo decaduto? Cristo aveva indicato loro una Via: Gesù aveva detto di essere venuto non per annullare la Legge e i profeti, ma per completarli: i suoi seguaci dovevano vivere in questo mondo sottomettendosi a una Nuova Alleanza, a una Nuova Legge che consiste in un patto d'amore fraterno. Ma pur non essendo vincolati a obbedire ad alcune forme della Legge degli ebrei, dovevano in gran parte conformarsi all'Antica Alleanza. E, in alcuni casi, i precetti dati loro da Gesù erano più esigenti dei comandamenti promulgati da Mosè.

Al cuore dell'insegnamento etico di Gesù vi è il Grande Comandamento: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il prossimo tuo come te stesso». Così era stato scritto nella Legge ebraica e ogni ebreo devoto ripeteva questo precetto due volte al giorno. Ma con «prossimo» gli ebrei intendevano i loro immediati congiunti, al massimo la comunità ebraica; mentre, con quel termine, Gesù intendeva tutto il genere umano.

«Ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro»: questa «regola aurea» enunciata da Gesù è lo spirito con cui i cristiani debbono adempiere al comandamento di amare il prossimo. Hillel, il grande maestro ebraico vissuto all'incirca al tempo di Gesù, affermò lo stesso precetto in forma negativa: «Non fate agli altri quanto non vorreste gli altri facessero a voi». Così la massima compare in altri scritti sacri ebraici e in altre religioni, e in questa formulazione negativa fu un detto di Confucio.

Ma il precetto positivo di Gesù è più obbligante e richiede un sacrifico superiore. In questo, come in molte altre cose, l'insegnamento di Cristo esorta gli uomini a essere attivi nel servizio di Dio. Secondo il credo di quel tempo, gli ebrei dovevano obbedire strettamente alla Legge: dovevano cioè compiere i loro doveri osservando la Legge, ma nessuno era tenuto a oltrepassarne la lettera. Seguire le orme di Gesù di Nazareth richiedeva coraggio e l'austero rifiuto di gran parte di ciò che era caro all'uomo, mediamente incline alla sensualità. I seguaci di Cristo devono dare molto più di quanto davano gli ebrei osservanti. I discepoli sinceri di Gesù devono

rinunciare ai beni terreni e, alla bisogna, abbandonare perfino il padre e la madre per seguire la Via.

Questa via è la Legge dell'Amore. Gesù apprezzava la compassione: «Ti dico di perdonare settanta volte sette». Tuttavia, il Cristo non predicò affatto la tolleranza indiscriminata di tutte le fragilità umane: che l'uomo perdoni il suo prossimo, ma che tutti gli uomini tremino alla prospettiva del giudizio divino. Un ricco poco caritatevole, disse, non entrerebbe in cielo più facilmente di quanto un cammello potrebbe passare attraverso la cruna d'un ago. Quando scacciò dai cortili del Tempio i cambiavalute, che profanavano i luoghi santi, non si trattava del «Gesù gentile» del sentimentalismo ottocentesco. Quando maledisse il fico sterile, condannò coloro le cui professioni di fede in Dio non portano alcun frutto. Di chi corrompe i piccoli dichiarò che sarebbe stato meglio per costui che gli si fosse legata una macina intorno al collo e lo si fosse gettato nell'abisso più profondo del mare.

Non si può dunque separare ciò che Gesù disse sull'amore da ciò che predicò sulla giustizia: parlò nella tradizione dei profeti maggiori, esortando gli iniqui al pentimento, ma dai suoi seguaci si aspettava più della giustizia formale richiesta dalla Legge. Il Discorso della Montagna si rivolgeva in primo luogo alla vasta schiera di discepoli da cui aveva scelto i dodici più intimi: Gesù spiegò che coloro che credevano in Lui dovevano purificarsi dall'egoismo con cui amavano Dio.

Il Decalogo, disse Gesù, proibiva l'assassinio, ma se i suoi discepoli volevano sfuggire al fuoco della Geenna, il fuoco eterno, dovevano anche frenare la collera, il disprezzo e i vituperi. La Legge proibiva l'adulterio, ma la Nuova Legge proibiva altresì di guardare una donna con lussuria. I comandamenti antichi proibivano di prestare giuramenti falsi, o di farlo con leggerezza, ma la Via di Cristo imponeva agli uomini di non giurare affatto, di dire sempre la verità e di mantenere le promesse.

Il codice mosaico esigeva l'«occhio per occhio e dente per dente», ma i seguaci di Cristo dovevano porgere l'altra guancia al malfattore e dare a ogni uomo più di quanto domandasse. Agli ebrei dei tempi antichi era stato detto di amare i vicini e di odiare i nemici, ma i cristiani dovevano amare anche i nemici e pregare per i loro persecutori. La Legge, in certe circostanze,

permetteva a un uomo di divorziare dalla moglie, ma l'insegnamento di Gesù, affermando la santità del matrimonio, descriveva quell'unione come un vincolo indissolubile.

Il cammino dei seguaci di Cristo costituiva, dunque, una strada più sassosa di quelle che fino ad allora erano state prospettate agli uomini. I suoi principi richiedevano un tipo di eroismo nuovo, più austero di quello della Legge ebraica e più severo dell'antica virtù romana. Da quest'insegnamento dovevano scaturire quelle che sarebbero state chiamate le «virtù teologali» cristiane: fede, speranza e carità.

Avere fede significa corrispondere moralmente, attraverso un atto della volontà, all'amore e alla sapienza di Dio: fidarsi del «Padre di nostro Signore Gesù Cristo». Avere speranza significa gioire nella realtà del Signore, con pazienza e fiducia. Avere carità significa obbedire al Grande Comandamento nelle azioni e nello spirito, amando Dio e tutti gli uomini. Quando a queste si aggiungono le quattro virtù dei filosofi antichi, giustizia, prudenza, fortezza e temperanza, il cristiano sincero può divenire un eroe e un martire. Migliaia di costoro morirono nelle persecuzioni incominciate subito dopo la crocifissione di Gesù e di tanto in tanto ricorrenti fino all'età di Costantino.

Ma le orme di Gesù non vennero seguite da fedeli in numero sufficiente a instaurare il regno di Dio sulla terra. Nel XX secolo G.K. Chesterton scriverà che il cristianesimo non ha fallito: esso non è stato provato. Sin dall'inizio, molti compresero i precetti di Cristo, sovente espressi in parabole, in maniera imperfetta, e per coloro che capirono l'insegnamento la via restava comunque dura. Quando un editto imperiale mise finalmente termine alle persecuzioni dei «nazareni» o cristiani, la stessa Chiesa spesso onorava più la forma dei precetti di Gesù che non lo spirito. Non deve però stupire che l'insegnamento cristiano non sia riuscito a cancellare i vizi umani; la cosa sorprendente è invece che quella fede abbia permesso a molti di ordinare le proprie anime, migliorando così l'ordine della società.

Il regno di cui Cristo parlava era il regno dell'amore, non una diversa struttura politica. Gesù accettò le dominazioni politiche esistenti nel mondo, affermando che gli uomini dovevano rendere a Cesare quello che era di Cesare e a Dio

quello che era di Dio. In tutta la sua predicazione non vi fu alcuna difesa della rivoluzione politica e sociale, né alcun progetto di una nuova organizzazione sociale. Non disse nulla sulla guerra e non denunciò la schiavitù. L'instaurazione della giustizia doveva avvenire attraverso il risveglio delle menti e delle anime, non attraverso la forza armata. Cristo venne per salvare i peccatori: per destarli alla realtà del Padre e per guidarli alla rettitudine attraverso l'esempio del Figlio. Operò sulle coscienze e quelle coscienze operarono come meglio poterono per redimere la società dai suoi vizi e dalle sue brutalità. Il Servo sofferente, Dio fattosi carne umana, pagò per l'iniquità dell'uomo morendo in agonia sulla croce, così che il mondo potesse essere redento dall'espiazione d'amore.

In che modo una religione così austera ed esigente, così insistente sulla carità e sulla castità, così sprezzante verso i beni del mondo e in apparenza così poco pratica, conquistò le masse del mondo antico? La Chiesa cristiana sorse nel momento in cui tutto il resto stava cadendo in rovina. All'inizio, molte altre religioni, meno esigenti con i loro devoti e all'apparenza più accondiscendenti verso i desideri umani, gareggiarono con il cristianesimo. Tuttavia, mentre le altre forme di culto sfiorivano, la fede cristiana cresceva presso tutti i ceti sociali.

Una delle ragioni di questo trionfo era l'ardente sollecitudine di Gesù verso i poveri. Con quel termine non intendeva gli indigenti, quanto piuttosto gli umili, i miti, gli impotenti e gli oppressi, cioè chi si rimetteva alla volontà di Dio. In tal senso, la grande maggioranza dei sudditi del sistema imperiale romano era povera e ascoltava le parole predicate per sé, dapprima nelle città e poi nelle campagne.

Il richiamo del cristianesimo, non legato ad alcun sistema politico, divenne universale e fu questa un'altra motivazione del suo successo. In effetti, scrive Jacob Burckhardt, «vedremo che proprio questa è la grande prerogativa di una religione, il cui regno non è di questo mondo, e che non si propone di dominare uno stato o una civiltà né di garantirne l'esistenza, come invece avevano fatto le religioni del paganesimo: in tal modo essa potrà più facilmente fungere da mediatrice e conciliare popoli e epoche, stati e livelli di civiltà diversi. Così il cristianesimo non poté più dare all'Impero romano decaduto una nuova giovinez-

za, ma seppe influenzare i conquistatori germanici a tal punto che essi non ne calpestarono completamente la civiltà».[1]

La nuova fede insegnava soprattutto a ripristinare, nella vita terrena, l'armonia delle anime e offriva la promessa della vita eterna. Cosa dovrà fare un uomo per esser salvato dal peccato e dalla morte, in un mondo di disordine interiore ed esteriore? A molti, la vita eterna in Cristo, così come gli apostoli di Gesù la predicavano nel mondo, sembrava più reale della società decadente che stava loro intorno. Quello che era iniziato in Galilea presso un piccolo gruppo di poveri ebrei divenne la consolazione e la sorprendente speranza dei molti milioni che abitavano l'Impero.

Quarant'anni dopo la crocifissione di Gesù, gli ebrei insorsero contro la dominazione romana. Gli zeloti combatterono con fanatismo suicida, fino a quando non furono distrutti, giacché credevano che, secondo la profezia, la distruzione totale avrebbe cagionato la fine del mondo con la venuta conclusiva di un Messia molto diverso da Gesù. Dilaniata da una orrenda guerra civile intestina, Gerusalemme soccombette alle legioni romane che ne massacrarono o ne ridussero in schiavitù la popolazione, lasciando il luogo del tutto disabitato. Il regno terreno era cenere.

Ma nei quarant'anni trascorsi fra la morte di Gesù sul Calvario e la morte della città santa, le notizie si erano diffuse da Nazareth ad Antiochia, a Tessalonica, a Corinto, a Cartagine, ad Alessandria e alla stessa Roma. All'inizio del V secolo dopo la nascita di Cristo, Roma cadrà come era caduta Gerusalemme. In quei quattro secoli intercorsi, i Gentili avrebbero accolto ciò che gli ebrei avevano rifiutato.

Noi siamo l'utopia di Dio

Vi era un ebreo energico e impetuoso chiamato Saulo di Tarso che apparteneva alla rigida setta dei farisei, già nemici di Gesù. Senza gli sforzi di Saulo, ciò che chiamiamo cristianesimo non avrebbe potuto diffondersi oltre le piccole comunità degli ebrei cristiani di Gerusalemme e di altri luoghi della Palestina.

La città di Tarso, in Asia Minore, aveva ottenuto i privilegi della piena cittadinanza romana per i suoi abitanti. Nato in

quel luogo, Saulo venne censito come romano, benché fosse di fede ebraica. Era stato educato sia nella cultura greca sia in quella ebraica, ed era stato un allievo del famoso erudito Gamaliele. Zelante nel reprimere il dissenso dalla Legge, questo Saulo o Paolo (il nome che aveva fra i greci) divenne uno dei persecutori più attivi delle neonate comunità cristiane del Levante. Impegnato in queste operazioni, cavalcava verso Damasco. Ciò che gli accadde poi è riportato negli *Atti degli Apostoli* del Nuovo Testamento. Incarcerato, Paolo in seguito descrisse la propria visione ad Agrippa, il principe ebraico ellenizzato di quella porzione di Giudea.

> In tali circostanze, mentre stavo andando a Damasco con autorizzazione e pieni poteri da parte dei sommi sacerdoti, verso mezzogiorno vidi sulla strada, o re, una luce dal cielo, più splendente del sole, che avvolse me e i miei compagni di viaggio. Tutti cademmo a terra e io udii dal cielo una voce che mi diceva in ebraico: Saulo, Saulo, perché mi perseguiti? Duro è per te recalcitrare contro il pungolo. E io dissi: Chi sei, o Signore? E il Signore rispose: Io sono Gesù, che tu perseguiti. Su alzati e rimettiti in piedi; ti sono apparso infatti per costituirti ministro e testimone di quelle cose che hai visto e di quelle per cui ti apparirò ancora. Per questo ti *libererò* dal popolo e *dai pagani ai quali ti mando ad aprir* loro *gli occhi*, perché passino *dalle tenebre alla luce* e dal potere di satana a Dio e ottengano la remissione dei peccati e l'eredità in mezzo a coloro che sono stati santificati per la fede in me.

Avendo visto, sentito e creduto, il rigenerato Paolo prese la croce e divenne l'apostolo dei Gentili. Gesù era uscito dal deserto dicendo agli uomini di pentirsi dei loro peccati; ora Paolo avrebbe trasmesso quel messaggio e avrebbe proclamato la novella della divinità di Cristo in ogni angolo del mondo mediterraneo.

Sebbene spesso malato, di corporatura esile e abbastanza povero, Paolo era dotato di grandi talenti di predicazione e di scrittura. Di volta in volta flagellato e preso a sassate, in lotta contro bestie selvagge, figuratamente e forse realmente, Paolo diffuse il messaggio di Gesù di Nazareth nelle città dell'Asia Minore e della Grecia, senza badare alla fatica e al pericolo. Le sue lettere, che costituiscono un'ampia parte del

Nuovo Testamento, danno solo un'idea della vastità di quest'impresa. Per molti ebrei, Paolo era un eretico e un ribelle, benché si proclamasse sempre uno di loro intento a svolgere l'opera ordinata dal Messia.

Di ritorno a Gerusalemme, fu catturato nel Tempio dai nemici, che lo avrebbero assassinato se i soldati romani non lo avessero portato via. La sua cittadinanza romana lo salvò dalla flagellazione, ma non da una lunga carcerazione mentre i governatori romani decidevano cosa fare di quest'uomo, per loro imbarazzante quasi quanto lo era stato Gesù. Alla fine, accusato di sedizione dal sinedrio, fu imbarcato per la capitale: come cittadino romano, si era appellato all'autorità di Roma. Iniziarono così le sue fatiche di apostolo dell'Occidente, fra i Gentili che non avevano mai sentito parlare di Gesù, o magari neanche del peccato.

Oggi, a Roma, sotto il livello della pavimentazione moderna, si può vedere la casa dove si pensa che abbia alloggiato Paolo. Probabilmente fu affrancato dalle accuse degli ebrei dopo una lunga permanenza nella capitale, durante la quale fu libero di vivere e di agire come credeva. Sembra che dopo l'emissione della sentenza da parte di Cesare abbia lasciato la città, ma che poi sia ritornato e sia stato catturato durante l'infame persecuzione di Nerone contro i cristiani. La tradizione riferisce che fu gettato nelle carceri mamertine, l'ultima dimora di tanti nemici della società romana. «Quanto a me, il mio sangue sta per essere sparso in libagione» disse Paolo «ed è giunto il momento di sciogliere le vele. Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la mia corsa, ho conservato la fede.»

Anche san Pietro, la «pietra» su cui Cristo costruirà la sua Chiesa, veniva messo a morte circa a quel tempo, crocifisso a testa in giù dai persecutori. A san Paolo, cittadino romano, vennero risparmiate quell'agonia e quel disonore: lo decapitarono, ma non riuscirono a vanificarne le parole.

«Noi siamo l'utopia di Dio» dice Stefan Andres, un autore tedesco moderno.* La missione di Paolo di Tarso era quella di annunciare ai Gentili – ossia alla maggior parte del mondo civilizzato – che l'uomo iniquo poteva raggiungere la perfezione attraverso la grazia nel momento della morte. Paolo insegnava che la causa dell'atroce sofferenza umana è il potere corruttore del peccato, ma che Dio, amando il suo popolo, rende possibile ripristinare la bellezza dell'anima. Conoscendo la retorica e la filosofia dei greci, Paolo rese intelligibile ai Gentili ciò che altrimenti sarebbe rimasto un oscuro culto ebraico. E così facendo diede pienezza alle verità che Gesù aveva espresso con parabole.

Ai romani Paolo descrisse il Dio virtuoso – Padre e Figlio – che opera sulle anime in modo invisibile per mezzo dello Spirito Santo. Dio è il padre amorevole di tutti e solo per suo tramite l'uomo può salvarsi dallo scotto del peccato: con l'idolatria, la sensualità proibita e l'ingiustizia, l'uomo s'è allontanato da Dio, ma attraverso il pentimento, l'obbedienza e l'azione della grazia di Dio è possibile essere redenti.

Secondo la descrizione di Paolo, il peccato è la vanagloria dell'uomo: l'uomo ignora Dio, è presuntuoso e non soddisfa le aspettative divine; si potrebbe quasi dire che si rifiuta di divenire l'utopia di Dio. Orgoglioso e solo, l'uomo si dispera se i suoi occhi sono aperti al terrore dell'esistenza senza Dio. Può riscattarsi da questa morte solamente confessando di essere, dopo tutto, figlio di Dio. Cristo, espiando i peccati di tutti gli uomini con la morte in croce, invita l'uomo a divenire una volta di più creatura di Dio. Se non accettiamo Cristo come redentore, grida Paolo, rimaniamo isolati, perduti e schiavi del tempo e della carne.

Alcuni nostri contemporanei del XX secolo hanno recepito inalterate queste intuizioni paoline. Nella commedia *The Cocktail Party* di T.S. Eliot, la giovane Celia, che alla fine patirà il martirio, è oppressa dalla solitudine e dal senso di colpa spesso incontrato da Paolo fra le persone intelligenti che cercavano di vivere come se fossero autonome:

> Non è già il senso di cosa ch'io abbia mai *fatto*,
> da cui potrei sfuggire, o di qualche cosa in me
> da scrollare via; ma di vuoto, d'insuccesso
> rispetto a gente, o cosa, ch'è fuori di me;
> e mi par ch'ho da ... *espiare* – è la parola?

Come Celia scopre, la parola è proprio quella. Ma l'uomo da solo, diceva Paolo, è troppo debole per offrire l'espiazione

* Il riferimento è a *Wir sind Utopia*, del 1942. (*NdC*)

per il peccato: è la forza di Cristo che dà all'uomo la possibilità di sfuggire dalla condizione del peccato. Le brame materiali sono legate a questo potere del peccato, ma sono solamente le conseguenze della separazione dell'uomo da Dio. «L'amore per il denaro è la radice di tutti i mali» dichiara Paolo, intendendo dire che l'avarizia è la fonte di una gran quantità di mali. La vera radice del peccato è ciò che oggi viene chiamato egoismo: il desiderio dell'uomo singolo di usurpare il trono di Dio, di sfidare il Padre, di fingere che il Padre non esista.

Come può salvarsi un uomo? Attraverso la fede in Cristo Gesù che discese dal cielo per patire l'umiliazione e il dolore più profondi per amore dei peccatori. La Legge rivela all'uomo il carattere del peccato, ma soltanto Cristo può lavarne i segni. Dobbiamo rinascere attraverso il battesimo purificati nel sangue dell'Agnello. Nessun uomo è degno della grazia di Dio, ma Dio la elargisce. Avere fede in Cristo significa obbedirgli, tentare di seguirne le orme. Rinato nello Spirito e attraverso lo Spirito, una potenza che giunge dall'esterno a dare forza all'uomo, un uomo allora può davvero domandare: «Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?».*

In Cristo troviamo l'immortalità, e non si tratta dell'indeterminato fondersi della persona in un'Anima del Mondo. La vita eterna significa che la persona umana continua a esistere come anima in armonia con Dio, ma non da Lui assorbita; oltre le fauci della morte, infatti, è promessa la risurrezione del corpo. Paolo diceva che sarebbe stato il più miserabile degli uomini, se non avesse potuto sfuggire alla morte e vivere per sempre in Cristo. Alla fine della storia, infatti, quando Cristo verrà di nuovo nella gloria per giudicare i vivi e i morti, tutti coloro che avranno conservato la fede in lui risorgeranno. Nel frattempo, dobbiamo vivere come dei coloni provenienti dal cielo, mossi dallo Spirito Santo. Non dobbiamo temere di morire per la fede: Cristo libera l'uomo dal tempo e dalle contingenze e, nel giudizio finale, ricompensa quelle

* *1 Cor* 15,55. (*NdC*)

anime che hanno accettato la sua grazia con il dono della vita eterna.

Questa nuova vita del cristiano, sostiene Paolo, non è un'esistenza solitaria, né qui e ora, né dopo la seconda venuta. Camminando a fianco dello Spirito Santo, i cristiani vivono nell'amore fraterno, confortandosi l'un l'altro. La Chiesa durerà fino alla fine del tempo e i suoi membri, rafforzati dalla grazia divina, faranno con passione più di quanto richieda la Legge.

La potenza delle *Epistole* di Paolo è tale da spingere a citarne lunghi brani, piuttosto che comprimerle in questo scarno riassunto. Ovunque Paolo si recasse, spuntavano le «colonie del cielo», cioè le piccole Chiese. La morte violenta di Paolo irrorò la fede quasi come aveva fatto la morte in croce del suo Maestro: alcuni personaggi ricchi e potenti si convertirono, malgrado le minacce dello stato romano; i soldati chiesero di essere battezzati, ben presto a migliaia.

Per chi rinasceva in Cristo, abbracciarne sinceramente l'insegnamento significava dover quotidianamente operare delle scelte morali, nessuna delle quali poteva essere revocata: nel bene o nel male, sarebbe durata per sempre. Ma i cristiani entusiasti accettavano felici questo fardello, sicuri che lo Spirito li avrebbe guidati e che la legge dell'amore sarebbe loro bastata. Per secoli tale scelta significò talvolta la morte per chi si rifiutava di prestare un omaggio anche simbolico al culto dell'Impero; alcuni martiri cristiani affrontarono le forme più orribili di quella condanna senza paura, addirittura con gioia: era l'occasione per rendere testimonianza a Cristo con il sangue. «Per poco non mi convinsi a farmi cristiano!» avrebbe detto Agrippa a Paolo durante l'interrogatorio svoltosi verso la fine della sua prigionia a Gerusalemme. L'eroismo dei credenti, dalla persecuzione di Nerone a quella di Diocleziano, convertì alla Chiesa cristiana molti pagani che le semplici parole non riuscivano a smuovere.

Così nacque la Chiesa, che nei periodi di persecuzione si ritirava nelle catacombe sotto le città, da cui poi riemergeva impavida. Gradualmente, malgrado la ferocia delle guerre di quell'epoca e le degenerazioni delle altre istituzioni sociali, l'insegnamento e l'esempio cristiani impressero il segno sull'ordine pubblico. Le iniziative di carità materiale fioriro-

no, trascinandosi dietro dei convertiti più interessati ai benefici materiali che alla salvezza dal peccato (molto più tardi, in Cina, sarebbero stati chiamati «cristiani del riso»). Eppure i martiri c'erano ancora. Nel 404 d.C. il sacrificio di un monaco gettatosi nell'arena, verso una morte certa, per evitare il massacro di esseri umani mise fine per sempre ai combattimenti dei gladiatori nel Colosseo.* Lo Spirito aveva iniziato a trasformare la società.

Dei milioni di convertiti in quell'epoca, dentro e fuori le frontiere romane, alcuni erano mossi soprattutto dalla narrazione del sacrificio redentore di Gesù. Tuttavia, l'attrattiva più potente della nuova fede sembra essere stata la promessa della vita eterna. Il culto misterico di Mitra, che nei primi secoli rivaleggiò con il cristianesimo, offriva l'immortalità ai propri iniziati, e così facevano molte altre religioni orientali il cui ascendente era cresciuto durante l'epoca imperiale. Il pensiero della vita oltre la tomba rimaneva per alcuni terrificante, o magari un sogno impossibile: gli epicurei lo rifiutavano e così faceva, fra gli ebrei, il partito dei sadducei. Ma lo struggimento per l'immortalità cresceva in maniera proporzionale al declino del vigore dell'ordine sociale classico.

Dopo l'arresto (o, piuttosto, il salvataggio) da parte della guarnigione romana, Paolo, interrogato dal sinedrio, aveva professato la fede nella speranza della risurrezione dei morti, mentre i sadducei la negavano: «Ne nacque allora un grande clamore e alcuni scribi del partito dei farisei, alzatisi in piedi, protestavano dicendo: "Non troviamo nulla di male in quest'uomo. E se uno spirito o un angelo gli avesse parlato davvero?"». Quella fede farisaica nel giudizio finale di Dio e nella successiva risurrezione di tutti gli uomini, giusti e iniqui, divenne la promessa più efficace dell'insegnamento cristiano.

Paolo, e altri prima di lui, aveva visto Cristo risorto. Egli era resuscitato, e così potevano resuscitare tutti coloro che avevano fede in Lui e ne avevano seguito la Via. I culti misterici pagani non potevano richiamarsi all'autorità di un dio

* Il martire era Telemaco, un monaco asiatico vissuto sotto l'imperatore Onorio. Gli spettatori, infuriati per l'interruzione del combattimento dei gladiatori, lo avrebbero lapidato. Il sacrificio di animali sugli altari pagani era stato proibito alcuni anni prima. (*NdA*)

fatto uomo, risorto dai morti; né lo potevano quei filosofi classici che avevano intravisto la possibilità dell'immortalità. «Nella persona di Gesù, il *logos* – il divino Verbo della Legge, che è Amore – è fatto carne» scrive Dorothea Krook; «l'infinita possibilità *logica* della verità e del bene viene resa reale e concreta: raccolta com'era in un'anima umana e in un corpo umano singoli, in un punto particolare del tempo, e perciò resa accessibile a tutti gli uomini per la salvezza. E questo – l'esperienza di una partecipazione intima e personale alla natura divina – è di nuovo qualcosa che Platone non conobbe affatto: poté concepire la Forma del Bene come ciò che in dignità e in potenza trascende perfino l'essere puro, ma non poté concepirla incarnata.»[2]

La fede cristiana diede ciò che il platonismo non poteva dare: un modello incarnato di come l'uomo dovesse vivere e partecipare alla vita eterna. Nel giudizio universale, tutti coloro che gli sono stati fedeli saranno innalzati in spirito come era stato resuscitato Gesù, ottenendo la corona della vita, insieme a nuovi corpi spirituali. In un istante, scrisse Paolo nella prima lettera ai corinzi, «in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba», i morti verranno risuscitati per vivere per sempre in Cristo: «suonerà infatti la tromba e i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo trasformati».

Ciò che fra i filosofi era stata solo una pallida supposizione e un vivo desiderio, nel cristianesimo diveniva dogma certo. E così accadde che, alla fine, la maggior parte di quelli che rinunciavano al mondo, alla carne e al demonio, nella ricerca di una vittoria contro la tomba, approdarono alla Chiesa cristiana.

Alla fine del III secolo dopo Cristo i cristiani erano ancora una minoranza nell'Impero, ampiamente superati in numero dai pagani, ma erano divenuti una minoranza potente e coerente, che contava fedeli nelle alte cariche pubbliche. Quasi alla fine del suo regno, Diocleziano ordinò una persecuzione sistematica dei cristiani, forse avendo avuto sentore di un complotto di certi funzionari di corte, professatisi cristiani, per impadronirsi del potere imperiale. La feroce persecuzione fallì e costituì l'ultimo tentativo dell'autorità imperiale di schiacciare il cristianesimo con la forza. Costantino il Grande, che prese il potere negli anni successivi all'abdicazione di

Diocleziano, vide nei cristiani uno strumento per il mantenimento dell'unità imperiale: dato che non li si poteva distruggere, li si doveva utilizzare.

Dichiarandosi protettore dei cristiani, Costantino emanò due editti di tolleranza per proteggerli; subito dopo, li beneficò di esenzioni, di privilegi e di poteri. Benché mai battezzato, parlava come un vescovo. Nel 325 capeggiò una convocazione di ecclesiastici, il Concilio di Nicea, che avrebbe stabilito la professione della fede comune a tutti i cristiani, vale a dire il Credo niceno che, insieme al Credo apostolico, di poco più breve, si recita ancora oggi nella maggior parte delle chiese cristiane.

Costantino fu «un grand'uomo cattivo» (secondo la descrizione che Edmund Burke diede di Oliver Cromwell). Astuto, senza principi e senza pietà, distrusse tutti i suoi rivali, tra i quali anche quei membri della sua famiglia che lo mettevano a disagio. Quand'ebbe trionfato sulla maggior parte degli avversari, inviò lettere minacciose al vecchio Diocleziano, inerte nel suo palazzo vicino a Salona, dicendo che l'imperatore a riposo doveva morire. Troppo stanco per lottare, Diocleziano si tolse la vita; il senato dichiarò che il defunto governante, l'ultimo a venire così onorato, era un dio. Appena prima, il collega di Costantino ne aveva decapitato la vedova e la figlia.

La famiglia di Costantino doveva tutto a Diocleziano, compresa la conservazione dell'impero, ma simili inutili atti di ferocia e di ingratitudine erano tipici di Costantino il Grande. Egli bramava il potere assoluto e ottenne ciò che voleva: per la Chiesa visibile di Cristo non vi poteva essere patrono più incongruo. Da quel momento le relazioni fra Chiesa e stato sarebbero rimaste strettamente intrecciate per tutta la durata dell'Impero; e in Oriente, con la nuova capitale a Costantinopoli, l'Impero, in una forma o nell'altra, sarebbe durato ancora per undici secoli.

Il cristianesimo, religione di stato, soppiantò l'antico culto statale romano proprio nel momento in cui il potere reale s'allontanava dalla Città Eterna sul Tevere per venire, invece, concentrato a Costantinopoli. (Nel 380 Teodosio il Grande, l'ultimo imperatore che governò insieme l'Oriente e l'Occidente, decretò che il cristianesimo cattolico doveva essere la

fede di tutti i cittadini in tutto l'Impero.) Per questo motivo, i vescovi cristiani di Roma godettero di una relativa indipendenza rispetto al dominio dello stato. La relativa libertà della «Chiesa latina» derivò dallo spostamento del centro del potere politico. Nel 325, però, a Nicea i vescovi riuniti non osarono sfidare Costantino in nulla; fortunatamente per la dottrina cristiana, l'imperatore non aveva alcun autentico interesse per il credo, interferendo solamente per coartare un certo consenso.

Su quali dogmi i cristiani dovevano pronunciarsi all'unisono? Il Credo niceno di quel concilio suona come segue: «Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, artefice di tutte le cose visibili e invisibili, e in un solo Signore, Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non fatto, consustanziale al Padre; per mezzo del quale tutte le cose furono originate, quelle nel cielo e quelle nella terra; egli per noi uomini e per la nostra salvezza discese e si incarnò, divenne uomo, patì e risuscitò il terzo giorno [e] salì nei cieli, viene a giudicare vivi e morti, e nello Spirito Santo. Coloro invece che dicono: "C'era un tempo in cui non c'era", e: "Prima di essere generato non c'era" e che fu originato da ciò che non è o dicono essere il Figlio di Dio di un'altra ipostasi o sostanza *o creato* o trasformabile o mutevole, [costoro li] colpisce di anatema la chiesa cattolica».*

In precedenza si erano uditi altri credi, e altri ancora sarebbero comparsi poi.** Ma il Credo di Nicea servì per definire la fede cattolica (cioè «mondiale») nell'epoca in cui trionfava sul paganesimo romano. Come scrive Paul Elmer More, il Credo niceno è lo statuto della Chiesa, «un'esposizione nuda

* Traduzione italiana del testo greco da *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di Peter Hünermann, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, p. 65. (*NdC*)

** Quello che oggi viene spesso chiamato Credo niceno non è identico al documento riportato; sembra che il Credo «niceno» che si recita oggi sia stato il simbolo battesimale della Chiesa di Gerusalemme, cui sono state aggiunte alcune clausole del Credo adottato a Nicea; con quelle aggiunte fu presentato nel 381 al Concilio di Costantinopoli. Cfr. ARTHUR CUSHMAN MCGIFFERT, *A History of Christian Thought*, Scribners, New York 1932, vol. 1, pp. 262-63 e 272-74. (*NdA*)

e cruda dell'unico fatto indispensabile sul quale si dovrebbe chiedere l'assenso di tutti i cristiani, un giuramento di unione per così dire militare, spogliato degli accessori emotivi e destinato al contraddittorio in difesa dell'ultima cittadella della fede contro qualsiasi possibile perversione dell'eresia, o riduzionismo dell'incredulità».[3]

Il Credo niceno affermava che Dio era unico e tuttavia trino: Padre, Figlio e Spirito Santo. Dichiarava che Gesù Cristo era Dio e non qualcosa d'inferiore, che aveva sofferto per espiare i peccati dell'uomo e che avrebbe giudicato i vivi e i morti. Ma questa professione di fede nella divinità di Cristo non diceva ai cristiani in che modo dovevano vivere in un ordine sociale agonizzante, né toccava i grandissimi interrogativi morali e metafisici con cui dovevano confrontarsi: queste fatiche vennero intraprese dai Padri della Chiesa, potenti dilatatori e apologisti dell'insegnamento cristiano dei primi secoli della Chiesa.

Fra quei padri, che scrissero dopo che Costantino e Teodosio ebbero fatto del cristianesimo la religione di stato, quello che ha esercitato l'influenza più vasta sull'ordine civilizzato fu sant'Agostino, vescovo d'Ippona, in Africa. L'uomo, in un mondo iniquo, diverrà mai l'utopia di Dio? Agostino, uomo dell'antica cultura romana, istruito nella filosofia e nella letteratura classiche, applicò gli insegnamenti del falegname di Nazareth e del fabbricatore di tende di Tarso all'era che nasceva.

Vivere in un ordine corrotto

Agostino nacque nell'Africa romana – al tempo una delle regioni più prospere e più densamente popolate del mondo – quasi trent'anni dopo il Concilio di Nicea. Era un'epoca in cui le vecchie religioni pagane ancora gareggiavano con il nuovo edificio cristiano: Monica, la madre di Agostino, era cristiana e il padre un mite pagano. Cartagine era la principale città dell'Africa proconsolare, della Numidia e della Mauritania: una metropoli di mezzo milione di persone di cultura romana, anche se una porzione considerevole degli abitanti di gran parte dell'Africa compresa fra la catena dell'Atlante e il mare continuava a parlare l'antica lingua punica.

Alla nascita di Agostino l'Impero, malgrado tutte le sue afflizioni, sembrava ancora destinato a durare per sempre. Le scorrerie barbariche lungo le frontiere europea e asiatica non danneggiavano le province africane, e neanche l'Italia era in pericolo. A Roma e a Milano, dove Agostino avrebbe trascorso anni di studio, splendevano ancora tutti gli ornamenti esteriori della civiltà classica: ma era un castello di carte, che sarebbe crollato nel corso della sua vita.

Alla posterità Agostino lasciò le *Confessioni*, l'unica autobiografia compiuta dell'epoca antica: non per vanità, ma perché si sentiva spinto a raccontare ad altri il modo in cui era stato conquistato all'amore di Dio. In gioventù cedette ai desideri della carne che più tardi avrebbe disprezzato con tanto ardore: «Guarda con quali compagni percorrevo le strade di Babilonia e vi sguazzavo nel fango come in un giaciglio di aromi e di unguenti preziosi. E il nemico invisibile mi ci calcava dentro in modo che ne rimanessi preso più tenacemente e mi seduceva, giacché era facile sedurmi».

Cartagine, dove iniziò gli studi superiori all'età di diciassette anni, era «un calderone di amori empi». Tuttavia, negli ultimi anni, non si trattava tanto di cedere alle tentazioni sensuali delle quali si pentì, ma di peccare per amore del peccato. Da ragazzo, con alcuni compagni, rubò delle pere da un frutteto «e prendemmo ingenti carichi, non per mangiarne noi, ma per gettarli ai porci». Sapeva che il gesto era sbagliato, e per questo lo commetteva: «Giacché rubai ciò di cui avevo a sufficienza e di miglior qualità. Né mi preoccupai di godere di ciò che rubai, ma mi rallegrai del furto e del peccato stesso».

Ciononostante, la grazia di Dio operò su questo giovane turbolento. Alla ricerca di qualche fonte di verità, Agostino investigò i culti e le filosofie di moda in quell'epoca, come il neoplatonismo, la religione manichea e lo scetticismo, ma nessuno lo soddisfece. Arrivò a detestare i desideri carnali senza tuttavia riuscire a fuggirli; pregava il Signore che lo rendesse casto... ma ancora non del tutto. Col tempo, comunque, giunse sotto l'influenza di sant'Ambrogio da Milano (che, come Agostino, sarebbe stato in seguito designato come uno dei quattro Dottori latini della Chiesa) e qui trovò, di fatto, la certezza tanto a lungo cercata. Un giorno, mentre

e cruda dell'unico fatto indispensabile sul quale si dovrebbe chiedere l'assenso di tutti i cristiani, un giuramento di unione per così dire militare, spogliato degli accessori emotivi e destinato al contraddittorio in difesa dell'ultima cittadella della fede contro qualsiasi possibile perversione dell'eresia, o riduzionismo dell'incredulità».[3]

Il Credo niceno affermava che Dio era unico e tuttavia trino: Padre, Figlio e Spirito Santo. Dichiarava che Gesù Cristo era Dio e non qualcosa d'inferiore, che aveva sofferto per espiare i peccati dell'uomo e che avrebbe giudicato i vivi e i morti. Ma questa professione di fede nella divinità di Cristo non diceva ai cristiani in che modo dovevano vivere in un ordine sociale agonizzante, né toccava i grandissimi interrogativi morali e metafisici con cui dovevano confrontarsi: queste fatiche vennero intraprese dai Padri della Chiesa, potenti dilatatori e apologisti dell'insegnamento cristiano dei primi secoli della Chiesa.

Fra quei padri, che scrissero dopo che Costantino e Teodosio ebbero fatto del cristianesimo la religione di stato, quello che ha esercitato l'influenza più vasta sull'ordine civilizzato fu sant'Agostino, vescovo d'Ippona, in Africa. L'uomo, in un mondo iniquo, diverrà mai l'utopia di Dio? Agostino, uomo dell'antica cultura romana, istruito nella filosofia e nella letteratura classiche, applicò gli insegnamenti del falegname di Nazareth e del fabbricatore di tende di Tarso all'era che nasceva.

Vivere in un ordine corrotto

Agostino nacque nell'Africa romana – al tempo una delle regioni più prospere e più densamente popolate del mondo – quasi trent'anni dopo il Concilio di Nicea. Era un'epoca in cui le vecchie religioni pagane ancora gareggiavano con il nuovo edificio cristiano: Monica, la madre di Agostino, era cristiana e il padre un mite pagano. Cartagine era la principale città dell'Africa proconsolare, della Numidia e della Mauritania: una metropoli di mezzo milione di persone di cultura romana, anche se una porzione considerevole degli abitanti di gran parte dell'Africa compresa fra la catena dell'Atlante e il mare continuava a parlare l'antica lingua punica.

Alla nascita di Agostino l'Impero, malgrado tutte le sue afflizioni, sembrava ancora destinato a durare per sempre. Le scorrerie barbariche lungo le frontiere europea e asiatica non danneggiavano le province africane, e neanche l'Italia era in pericolo. A Roma e a Milano, dove Agostino avrebbe trascorso anni di studio, splendevano ancora tutti gli ornamenti esteriori della civiltà classica: ma era un castello di carte, che sarebbe crollato nel corso della sua vita.

Alla posterità Agostino lasciò le *Confessioni*, l'unica autobiografia compiuta dell'epoca antica: non per vanità, ma perché si sentiva spinto a raccontare ad altri il modo in cui era stato conquistato all'amore di Dio. In gioventù cedette ai desideri della carne che più tardi avrebbe disprezzato con tanto ardore: «Guarda con quali compagni percorrevo le strade di Babilonia e vi sguazzavo nel fango come in un giaciglio di aromi e di unguenti preziosi. E il nemico invisibile mi ci calcava dentro in modo che ne rimanessi preso più tenacemente e mi seduceva, giacché era facile sedurmi».

Cartagine, dove iniziò gli studi superiori all'età di diciassette anni, era «un calderone di amori empi». Tuttavia, negli ultimi anni, non si trattava tanto di cedere alle tentazioni sensuali delle quali si pentì, ma di peccare per amore del peccato. Da ragazzo, con alcuni compagni, rubò delle pere da un frutteto «e prendemmo ingenti carichi, non per mangiarne noi, ma per gettarli ai porci». Sapeva che il gesto era sbagliato, e per questo lo commetteva: «Giacché rubai ciò di cui avevo a sufficienza e di miglior qualità. Né mi preoccupai di godere di ciò che rubai, ma mi rallegrai del furto e del peccato stesso».

Ciononostante, la grazia di Dio operò su questo giovane turbolento. Alla ricerca di qualche fonte di verità, Agostino investigò i culti e le filosofie di moda in quell'epoca, come il neoplatonismo, la religione manichea e lo scetticismo, ma nessuno lo soddisfece. Arrivò a detestare i desideri carnali senza tuttavia riuscire a fuggirli; pregava il Signore che lo rendesse casto... ma ancora non del tutto. Col tempo, comunque, giunse sotto l'influenza di sant'Ambrogio da Milano (che, come Agostino, sarebbe stato in seguito designato come uno dei quattro Dottori latini della Chiesa) e qui trovò, di fatto, la certezza tanto a lungo cercata. Un giorno, mentre

lottava per convincersi che doveva entrare in una nuova vita dello spirito, udì un bimbo ripetere *tolle lege, tolle lege*, prendi e leggi, prendi e leggi. Aprendo a caso le *Epistole* di san Paolo, s'imbatté nel passaggio «non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie. Rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo e non seguite la carne nei suoi desideri». Obbedì.

Ritornato in Africa, Agostino fondò un monastero, divenne sacerdote e quindi vescovo della città costiera di Hippo Regius.* Spese il resto della vita nella cura del suo gregge, nella lotta contro l'eresia dei fanatici donatisti d'Africa, e in predicazioni e in scritture incessanti: oltre ai molti trattati, sopravvivono centinaia di sermoni e di lettere.

Nel 410, quando Agostino aveva 56 anni, si verificò un evento catastrofico che segnò l'inizio della fine della civiltà classica: la città di Roma cedette, quasi senza resistere, al goto Alarico. Roma non aveva conosciuto invasori stranieri per quasi otto secoli, e ora la fede nel destino della città veniva distrutta. Alarico saccheggiò la Città eterna, ma esternamente la capitale non subì gravi danni e, dopo la partenza dei barbari, i vecchi ritmi di vita ripresero quasi inalterati. Era chiaro, però, che il mondo era stato capovolto, e tutto l'Impero ne fu squassato. Da parte sua, Agostino non disperò del tutto per il sistema romano: la città avrebbe potuto rivivere e si sarebbe anzi potuto rinvigorire l'Impero nel suo complesso.

Doveva l'uomo, però, avere fiducia nelle creazioni meramente umane, come le grandi città e i grandi stati? Fra il 413 e il 426, il vescovo d'Ippona scrisse e rese pubblico il suo maggior trattato, dedicato all'ordine politico: la *Città di Dio*. Di Ippona oggi si scorge appena qualche cosa sopra il livello del terreno, e Cartagine è un cumulo di rovine dominato da ville moderne in una terra musulmana; ma la *Città di Dio* parla a certi spiriti e a certe coscienze del '900 con una potenza accresciuta dai disastri della nostra epoca.

Non si poteva negare che, quasi quattro secoli dopo la risurrezione, il regno di Dio sulla terra sembrasse più remoto che mai. A quel tempo metà della popolazione dell'Impero

* Ippona, nei pressi dell'attuale Bona in Algeria. (*NdC*)

professava il cristianesimo e le altre fedi erano proibite, e, tuttavia, la civiltà romana non era stata rigenerata. Gli autori pagani dichiaravano che la caduta di Roma era una punizione divina per il popolo che aveva abbandonato l'antica religione, e che l'insegnamento cristiano aveva indebolito le antiche fedeltà verso lo stato, lasciando dunque la Città Eterna nuda davanti ai suoi nemici: *La Città di Dio* venne scritta per confutare questa tesi. La replica di Agostino, che trascende le contingenze dell'epoca, analizza come si debba affrontare la condizione umana fino alla fine della storia.

Non è stato l'avvento del cristianesimo, replica Agostino, a portare al declino la civiltà romana: l'uomo, infatti, è in stato di corruzione fin dalla caduta di Adamo, prima che le città esistessero. Ogni epoca, patendo violenza e inganni, si lamenta delle sue tribolazioni; ma se leggiamo la storia ci rendiamo conto che l'avventura umana è una cronaca di disastri. In ogni epoca solo gli sforzi di pochi, mossi dalla grazia di Dio, hanno soccorso la società e solo le costrizioni dello stato – quantunque lo stato stesso partecipi della corruzione generale – l'hanno resa sopportabile, di tanto in tanto costringendola a una pace relativa.

Roma era caduta, dice Agostino, poiché mancava dell'ordine dell'anima. Per loro natura gli uomini cercano l'ordine: ma non l'ordine inconsapevole delle rondini o delle api, bensì un ordine comprensibile alla loro intelligenza. Per gli uomini le azioni devono avere significato ed essi rimangono miserabili fino a quando non trovano «una disposizione o una sistemazione di realtà simili e dissimili capace di metterle ognuna al proprio posto». Essi devono avere uno scopo nell'esistenza. Qual è questo scopo? Ebbene, glorificare Dio, conoscerlo e goderlo per sempre.*

Malgrado il desiderio di ordine, nel corso di questa ricerca la grande maggioranza degli esseri umani smarrisce la direzione. Finché non peccarono, Adamo ed Eva godettero di libertà perfetta. Dopo la caduta, l'uomo possiede ancora la libertà, anche se di solito solo quella di scegliere fra i peccati. Il potere del peccato è così forte che trionfa sulla razionalità e

* Kirk fece di quest'affermazione catechistica una sua massima. (*NdC*)

sulla volontà umane. E qual è l'essenza del peccato originale che ci ha corrotti? Con san Paolo, Agostino risponde che si tratta dell'orgoglio, del desiderio della creatura umana di farsi centro dell'universo. Nelle catene del peccato, il corpo comanda l'anima e s'inverte l'ordine progettato da Dio per l'uomo.

Nella condizione d'iniquità che da sempre è la sorte delle masse umane d'ogni epoca, l'amore viene subordinato al desiderio o alla *libido*. Fra le grinfie della bramosia, l'uomo preferisce le cose terrene, i mercanteggiamenti del diavolo, alle cose eterne, i doni di Dio. La bramosia presenta tre forme principali. C'è la cupidigia, cioè la brama dei beni materiali che ammucchia ricchezza su ricchezza e che suscita l'invidia, la frode e la violenza, mettendo uomo contro uomo. C'è poi la sete di potere, la *libido dominandi*, il desiderio di essere assoluti come Dio, o meglio di essere al posto di Dio: è la brama di soggiogare altri esseri umani. E c'è la lussuria, l'abuso del dono della procreazione, ossia un ardente desiderio impuro che sfida la ragione, la coscienza e la volontà superiore.

Queste bramosie affliggono tutti gli esseri umani, perfino i bambini: basta solamente che uno guardi dentro di sé per scoprire quelle che lo riguardano. Con la ragione o la volontà l'uomo, a partire da Adamo, non è stato in grado di porre un freno a questi desideri incoercibili: le persone colte possono essere viziose quanto le più ignoranti. Sono queste bramosie, in lotta dentro ognuno di noi, che provocano i crimini, i disordini pubblici e le guerre di aggressione.

Non v'è dunque alcun aiuto? Solamente da Dio. L'anima può tornare all'ordine mediante la grazia divina. Tuttavia, perfino la riparazione di Cristo – quattro secoli dopo lo si poteva constatare – non aveva aperto gli occhi alla maggior parte degli uomini sulla loro condizione decaduta e non ne aveva rianimato la volontà di rettitudine. La Città Terrena rimane irredenta: era disordinata al principio e tale sarà fino all'ultimo.

Davvero il regno di Cristo non è di questo mondo. Che speranza rimane, dunque? Ebbene, la speranza dell'eterna Città di Dio, dove l'ordine regna sempre. Durante l'esistenza terrena è la città dello spirito, e la città celeste dopo il giudizio finale. Non è una città affollata: molti sono i chiamati,

ma pochi gli eletti. Dato che il singolo è troppo debole per scegliere la via di Cristo, è Dio che deve scegliere lui: i redenti da Dio sono gli «eletti», tizzoni agguantati e sottratti alle fiamme della bramosia per ragioni che solo Dio conosce. Per compassione, Dio salva alcuni guidandone i passi con la Sua grazia.

Non possiamo indovinare chi siano quegli eletti. Il successo mondano non costituisce affatto un segno della scelta di Dio, e coloro che si reputano giusti possono ingannarsi. Non sono le opere buone che salveranno un uomo (benché la carità e la giustizia dovrebbero promanare dalla fede di un uomo che ama Dio): solamente l'intervento divino lo redime. Si cerchi, però, la Città di Dio attraverso la fede e la preghiera; ci si penta; si seguano le orme di Cristo. Allora, forse, la grazia verrà data, sebbene se ne sia del tutto indegni.

Sin dagli inizi tutte le istituzioni umane portano in sé i germi della corruzione. Anche se in una comunità di cristiani devoti dovrebbero esistere più amore e più fedeltà che non nel mondo in genere, e sebbene, dunque, la Chiesa sia una pallida copia della Città di Dio, la corruzione affligge anche la stessa Chiesa. Agostino aveva visto come certi cristiani dichiarati spesso preferissero qualche setta bizzarra, o qualche verità parziale, ai Vangeli; aveva lottato strenuamente contro l'eresia dei donatisti, le cui bande di fanatici armati avevano minacciato di sopraffare la Chiesa cattolica d'Africa; e negli ultimi anni di vita vedrà la sua diocesi devastata da barbari che avevano abbracciato un'altra eresia, l'arianesimo. Senza dubbio, pensava anche agli ecclesiastici egoisti riuniti intorno al debole imperatore Arcadio nella città-fortezza di Ravenna, i quali preferivano la vita di corte alla cura delle anime. La Chiesa visibile non è davvero una comunità di santi: è forse un rifugio dal mondo, ma conosce anche il peccato.

Se la Chiesa è imperfetta, che dire dello stato? Platone aveva concepito lo stato ideale come un'associazione di sapienza e di virtù, centro di ogni aspirazione umana, governato dall'idea del Bene. Aristotele aveva sperato in uno stato organizzato in una comunità di amicizia che avrebbe riconciliato i ceti e gli interessi privati mediante la moderazione e l'equilibrio. Ma Agostino respinge queste idee. Lo stato è governato da uomini soggetti a desideri iniqui, in special modo schiavi

della brama di potere. Guardando la storia di qualsiasi popolo, si coglie come, malgrado gli sforzi eroici di alcuni uomini retti ed energici, tutti gli stati siano afflitti dalla corruzione. Non si riponga fede nella salvezza che passa attraverso l'ordine politico.

Ciononostante, lo stato è indispensabile: un male necessario, se si vuole. Lo stato, infatti, frena gli uomini che indulgono rovinosamente nei desideri e nelle passioni: la sola alternativa allo stato è l'anarchia, che causerebbe la rapida distruzione dell'intera razza. Originandosi nella forza, lo stato esercita inevitabilmente la forza per dare agli uomini la possibilità di vivere insieme. Limita la violenza e l'inganno come meglio può, anche se soprattutto a beneficio dei detentori del potere. La sua funzione è questa: mantenere la pace. Respingendo i nemici esterni e contrastando o punendo i criminali in patria, lo stato permette agli uomini di essere qualcosa di meglio di tanti Caino, con la mano levata contro l'altro.

Dunque, il cristiano dà a Cesare quello che è di Cesare, così che si possa mantenere la pace. Lungi dal sovvertire l'ordine romano, i cittadini cristiani avevano obbedito alle leggi, avevano riconosciuto l'autorità dei magistrati nominati, avevano pagato le tasse e avevano servito nelle legioni. Il cristiano ottempera ai suoi doveri verso lo stato, senza offrire alcuna resistenza ai suoi decreti, fuorché in un'unica possibile circostanza: quando lo stato gli comanda di adorare falsi dei e di agire come una creatura di Satana anziché di Dio, allora il cristiano deve disobbedire e seguire piuttosto la legge di Dio.

Agostino era un realista cristiano. Ciò che l'uomo trova in questo mondo non è una via diritta verso un Bene assoluto, ma una scelta fra mali, tra i quali dovrà scegliere il minore per amore di Dio e per la nostra stessa sopravvivenza. Il mondo fu creato da Dio per la felicità dell'uomo: la vita in se stessa è buona e non deve essere gettata via. Ma come sopravvivere? Per esempio, se si deve vivere è necessario resistere ai violenti e agli ingiusti. Ebbene, la guerra è male, ma il pacifismo dottrinario può essere un male peggiore, ed è possibile ipotizzare una guerra giusta. (Le guerre sono ancora più terribili e distruttive, se non vi si applica qualche norma di giustizia.) «I veri mali della guerra» sostenne nel trattato *Contra Faustum* «sono l'amore per la violenza, per la crudeltà vendicativa, per l'inimicizia feroce e implacabile, per la resistenza selvaggia, per la brama di potere e simili; e, in genere, è per punire queste cose, quando fosse necessaria la forza per infliggere una punizione, che, in obbedienza a Dio o a qualche autorità legittima, gli uomini giusti intraprendono guerre che il buon governo – qualora essi si trovino in una posizione che riguardi la direzione delle cose umane – obbliga loro o a condurre, o a far sì che altri conducano in modo analogo.»

Se non esistesse alcuno stato che disponesse della forza, non vi sarebbe alcuna vita civilizzata; anzi, nessuna vita umana del tutto, eccetto che al livello più primitivo e più bestiale. «Il parere di Agostino non è pertanto di avere fiducia nei principi o nei popoli, nei regni o nelle repubbliche» scrive Charles Norris Cochrane riassumendo l'argomentazione politica agostiniana della *Città di Dio*. «Dei regni e dei re egli osserva che essi valutano le imprese dei loro sudditi non in base alla loro dirittura morale, ma al loro servilismo. Il difetto della repubblica, d'altro canto, poggia sul suo ideale di una giustizia puramente economica e politica (utilitaria) a cui è legato l'altrettanto carente ideale di conformismo o, per meglio dire, di accordo sociale. "Come la donna ateniese" egli dice, "tu puoi, con una serie di piccole dosi, abituarti al veleno." Pertanto la pressione al conformismo è tale, che il rifiuto non significa altro che ostracismo sociale ed "è un nemico pubblico chi non è sedotto da questo ideale di felicità". Ma è un'illusione supporre che ci possa essere una scappatoia dai mali della società organizzata attraverso un ritorno alla vita primitiva, dal momento che questo presuppone l'errore che la natura sia intrinsecamente virtuosa e il "diritto" il simbolo della degenerazione.»[4]

Dunque, per sopravvivere in questo mondo è necessaria la Città Terrena. Sebbene tutti gli stati siano in qualche misura corrotti, non ne consegue che tutte le strutture politiche si equivalgano nel male. Non ne consegue che, siccome le leggi vengono seguite malamente o, forse, sono malamente stilate, la semplice assenza di leggi sarebbe preferibile. Dato che molti uomini, nella vita politica, sono prigionieri delle loro brame, non ne segue che la grazia divina viene negata a tutti i governanti o a tutti coloro che guidano gli uomini. Non ci si

deve aspettare la perfezione nella Città Terrena. Michael Oakeshott, un docente di dottrine politiche del XX secolo, fa eco alla concezione di Agostino quando scrive dell'«illusione che in politica vi sia da qualche parte un porto tranquillo, una destinazione da raggiungere, o perfino un approdo di sicuro progresso».[5]

Come vivere, allora, in questo mondo? Si tiri avanti, si confidi in Dio e si speri di giungere, oltre il tempo e oltre la morte, alla Città di Dio. Si abiti, se possibile, in comunità, insieme a coloro che cercano di dirigere se stessi in base al Comandamento Nuovo, tentando di aiutare gli altri a resistere alle prove e alle tentazioni. Qui si è pellegrini, viaggiatori consapevoli che oltre alla fatica e al pericolo di oggi esiste una destinazione eterna. E non si è sperduti sulla terra, perché la provvidenza di Dio governa tutte le cose. È come se si venisse posti in un'arena a lottare per la verità. Dio muove ognuno di noi secondo modalità misteriose, dice Agostino: le sofferenze sono strumenti di punizione e di purificazione per poter fare la volontà di Dio nella storia.

Per il cristiano – così Herbert Deane commenta la visione della storia di Agostino – «la fine del dramma non è la morte o la futilità, ma la pace e la felicità perfette della vita eterna con Dio. Le sofferenze e le tentazioni sono un elemento assolutamente necessario nella vita terrena del pellegrino che cerca di raggiungere la Città Celeste. Senza l'esperienza della lotta, del dolore e della tentazione non vi può essere alcun avanzamento nella conoscenza di sé, né alcuno sviluppo della forza spirituale o naturale».[6]

Agostino non vede nella storia della Città Terrena un «progresso» laico; ma il significato della storia non è neppure una mera ripetizione di cicli, come avevano immaginato molti degli antichi greci. Nella storia esistono cambiamento e movimento genuini: il carattere del mondo successivo all'avvento di Cristo è completamente diverso da quello del mondo che precedette quell'evento cruciale. Non ci si deve, tuttavia, aspettare un miglioramento costante della condizione del genere umano: al contrario, nell'*Apocalisse* di san Giovanni il Divino ci è stato detto che a tempo debito (nessun uomo sa quanto presto) sorgerà l'Anticristo, l'impostore che inganna; che la maggior parte di coloro che si dichiarano cristiani scambierà la creatura dell'abisso per il Salvatore, o che egli li sedurrà o li terrorizzerà; e che sulla Città Terrena si abbatterà una rovina molto peggiore del sacco di Roma.

Gli uomini del tempo di Agostino, vedendo che l'Impero si dissolveva davanti ai loro occhi, trovarono la visione agostiniana sul futuro della Città Terrena perfettamente credibile. Noi uomini del XX secolo – consapevoli che per la prima volta nella storia l'umanità possiede il potere tecnologico per cancellare la civiltà e, forse, per distruggere l'intero globo – siamo in grado di comprenderne i presagi meglio della maggior parte di coloro che sono vissuti negli ottimistici XVIII e XIX secolo.

Ma alla fine della storia, insisteva Agostino, le forze della distruzione non trionferanno. All'ultimo, l'Anticristo verrà spodestato; Cristo ritornerà; e, oltre la Città Terrena, oltre il mondo decaduto che conosciamo, coloro che Dio ha scelto e che vivono in Cristo entreranno in una perfezione che le parole di questa Città Terrena – strumenti inadeguati – non possono neppure esprimere.

Oltre che filosofo del realismo e della speranza, sant'Agostino è stato chiamato il filosofo della libertà e, in un certo senso, tale egli è. Siamo davvero schiavi delle nostre brame, prodotte dalla falsa adorazione tributata a noi stessi; ma, oltre la bramosia, vi è il vero amore, l'*agape*. Agendo nella carità e mossi dalla grazia, si può diventare abitatori della Città Celeste. Dopotutto, la volontà è libera nel senso, fondamentale, che conserviamo la libertà tanto di accettare quanto di rifiutare la grazia di Dio. Si metta ordine nelle anime; si riducano le mancanze; si viva secondo la carità; ci si stringa in comunità cristiane; si obbedisca alle leggi; e si confidi nella Provvidenza. In questo modo, diceva Agostino alla sua generazione, si troverà l'ordine, e in questo modo si conoscerà quel servizio di Dio che è perfetta libertà.

Fu ascoltato. Durante l'epoca medievale, l'autorità degli scritti di sant'Agostino mantenne viva nella Chiesa la coscienza dei principi dell'ordine, cioè dell'armonia spirituale, malgrado la mancanza di unione politica di quell'età. Durante la Riforma del '500, i riformatori protestanti alla ricerca del rinnovamento – Lutero, Calvino e Zwingli – faranno riferimento ad Agostino d'Ippona, e i suoi trattati eserciteranno

un'influenza non ancora esauritasi sulla fede religiosa e sulle idee sottese ai principi politici americani. Agostino, che credeva nella Provvidenza, ne divenne uno strumento.

Nel 430, all'età di settantasei anni, il grande Padre della Chiesa agonizzava nell'assediata Ippona. I vandali sudditi di re Genserico, convertiti all'eresia ariana, erano passati in Africa dalla Spagna, spazzando qualunque cosa davanti a loro. Agostino si rifiutava di abbandonare il suo gregge e si consolava con «la massima del sapiente», non priva di un accento stoico: «Nessun grande uomo giudicherà gran cosa il crollo di legni e di pietre, e la morte dei mortali».

In quel momento, sopravvivevano solamente tre delle molte centinaia di chiese dell'Africa romana: quelle di Cartagine, di Cirta e di Ippona. Tutto il resto era crollato davanti ai vandali predatori. «Amarissima e lugubre più degli altri, trascinava a fatica la vecchiaia della sua vita ormai quasi allo stremo» ci narra il vescovo Possidio, amico di Agostino. «Vedeva, infatti, quell'uomo, le città sprofondare nella rovina al pari dei villaggi, gli abitanti ora uccisi dai nemici ora messi in fuga e dispersi; le chiese private dei vescovi e dei sacerdoti, le vergini sacre e gli asceti dispersi dappertutto; fra loro, alcuni morti nelle torture, altri uccisi di spada, altri ancora catturati e asserviti fra maltrattamenti di ogni genere ai nemici, dopo aver perso la fede dello spirito e l'integrità del corpo.»[7]

Circondato dalla distruzione, Agostino riponeva la sua fiducia nella Provvidenza, pregando che Ippona potesse essere liberata; o che, qualora Dio avesse voluto altrimenti, ai Suoi servi potesse essere data la forza di sopportare ciò che Egli voleva per loro; quanto a sé, Agostino pregava: «Egli mi porterà via da questo mondo». Benché non si potesse alzare dal letto, gli vennero condotti dei forsennati perché ne scacciasse i demoni. Nella visione di un infermo fu rivelato che il vescovo lo avrebbe potuto guarire con l'imposizione delle mani. Agostino disse che se avesse posseduto un tale potere, lo avrebbe usato su di sé, ma cedette alle suppliche del sofferente e lo toccò: con sua stessa sorpresa, l'uomo se ne andò risanato. Poi, al terzo mese d'assedio della città, Agostino passò nella Città di Dio.

Benché morto, le sue preghiere vennero esaudite in un altro modo: tra lo stupore della popolazione, Genserico tolse l'assedio da Ippona l'anno seguente. Ma si trattava solamente di una breve tregua. Il conte d'Africa Bonifacio, amico di Agostino, nel 432 combatté l'ultima battaglia contro i vandali e poi s'imbarcò per l'Italia, portandosi dietro la maggior parte dei cittadini d'Ippona: l'esercito goto di Bonifacio era stato pressoché annientato e così sulle navi vi era posto per gli abitanti della città.

Insieme a loro, trasportò la biblioteca di Agostino, compresa la massa impressionante dei suoi scritti lasciati in eredità alla Chiesa. In seguito i vandali di Genserico bruciarono Ippona e, nel 439, presero Cartagine, trasformando la splendida città in un covo di pirati. Nel 455, Genserico farà un'incursione a Roma, saccheggiando la capitale vinta, ma all'epoca gli scritti di Agostino saranno già al sicuro a Ravenna. Il crepuscolo romano scendeva sulle paludi adriatiche, ma quei libri divennero patrimonio universale delle età successive; e quando la città romana sarà morta dissanguata, la Città di Dio continuerà a esistere.

Due sono coloro per mezzo dei quali questo mondo viene governato

La struttura materiale di quella che per lungo tempo gli uomini avevano chiamato Città Eterna era ancora in piedi un secolo e mezzo dopo la morte di Agostino. Ma il luogo era privo di potere e pressoché in preda all'anarchia. Il senato aveva cessato di riunirsi. L'ultimo imperatore d'Occidente, Augustolo, aveva abdicato nel 476. I re barbari governavano la maggior parte dell'Italia, e i loro popoli, soprattutto i longobardi, avevano occupato gran parte della penisola italica. A Costantinopoli gli imperatori d'Oriente continuavano a rivendicare anche la sovranità sull'Occidente e governavano il resto d'Italia attraverso gli esarchi (viceré) di Ravenna; ma la loro autorità sul «ducato di Roma», l'antico Lazio intorno alla Città Eterna, era debole.

Durante l'ultimo assedio goto di Roma, a metà del VI secolo, gli assedianti avevano interrotto gli acquedotti e il comandante dei difensori aveva condotto tutti i civili fuori dal-

le mura. La popolazione che poi ritornerà a Roma occuperà solamente un terzo dell'area entro le mura, spostandosi verso il Tevere da cui potrà continuare ad attingere acqua. Oggi, nel Foro, si erge un solo monumento di quell'epoca, l'ultima cosa eretta in quel luogo: la colonna di Foca che onora un imperatore d'Oriente brutale e incompetente. Roma sarebbe svanita del tutto, se il papato non fosse sorto dalle ceneri imperiali.

Dato che san Pietro era stato l'apostolo dei romani e i santi Pietro e Paolo erano stati martirizzati a Roma, e per via dell'abitudine del mondo classico di guardare a Roma in cerca di guida, in quest'epoca i vescovi della città, i papi, godettero di una certa indipendenza rispetto all'autorità lontana degli imperatori, per quanto riguardava gli affari della Chiesa. Il primato dei vescovi di Roma su tutti gli altri vescovi rimase alquanto vago durante tutto il V secolo e gran parte del VI: dato che l'Impero d'Oriente aveva detenuto così a lungo tutti i poteri reali in Italia, i vescovi di Roma ritenevano prudente non proclamare alcun diritto formale di superiorità assoluta sulle grandi sedi di Gerusalemme, Antiochia, Alessandria e Costantinopoli. Tuttavia, papa Gelasio I, che regnò dal 492 al 496, dichiarò fermamente che «due sono coloro per mezzo dei quali questo mondo viene governato»: la Chiesa e lo stato, secondo la dottrina delle «due spade». Il corso degli eventi diede presto al papato la possibilità di affermare la sua autorità in maniera più decisa.

Quello che chiamiamo Medioevo, interposto fra l'epoca classica e l'epoca moderna, inghiottirà presto il vecchio ordine di cose. Gregorio Magno, papa e santo, ultimo dei grandi Dottori latini della Chiesa, fu il ponte fra il mondo antico e quello medievale, e durante quella storica trasformazione conservò – dentro la Chiesa e, in qualche misura, fuori di essa – la continuità dell'ordine.

Gregorio nacque all'incirca nel 540, discendente di un casato senatorio con vasti possedimenti in Italia e in Sicilia. Come i suoi avi, da giovane fu destinato alla carriera pubblica e, in effetti, venne creato prefetto urbano di Roma, cioè, in sostanza, governatore della città decaduta. Ma, profondamente religioso e ottimo conoscitore degli scritti di sant'Agostino, lasciò l'incarico nel 574, facendosi monaco; fondò sei monasteri in Sicilia; trasformò il palazzo di famiglia a Roma in un altro monastero; e presto fu nominato (dopo l'ordinazione ad arcidiacono) ambasciatore del papa a Costantinopoli. Dai suoi avi aveva ereditato il talento per il servizio pubblico, ma preferiva la vita contemplativa, e così, all'incirca nel 586, divenne abate a Roma. Ma non era quello il suo destino.

Papa Pelagio II morì per la pestilenza del 590 come molti altri romani, e il clero e il popolo della città scelsero all'unanimità Gregorio come nuovo papa. L'austero abate chiese all'imperatore a Costantinopoli di non ratificare l'elezione, pensando di sfuggire all'elevazione al soglio, ma venne letteralmente trascinato nella basilica di San Pietro e consacrato vescovo di Roma; era l'anno 590. Come i magistrati della Repubblica, quest'ultimo rappresentante della nobile virtù romana antica divenne un «padre coscritto».

La forte riluttanza di Gregorio ad assidersi sul soglio di san Pietro può non essere stata una semplice conseguenza del gusto per la contemplazione religiosa. In quell'anno, infatti, Roma sembrava ormai al di là di ogni possibile rimedio umano. L'esarca dell'imperatore orientale, «più perverso dei longobardi», aveva abbandonato la città alle sue risorse, e i duchi longobardi minacciavano il ducato romano da meridione e da settentrione. «L'Italia è in preda alla devastazione» commenta Daniel-Rops, «alla violenza selvaggia che i longobardi non sono i soli a esercitare; ogni anno ardono delle città; le strade non sono sicure; squadre di prigionieri ridotte in schiavitù camminano "con la corda al collo come mute di cani".»[8] Gregorio era stato prefetto; ora, sebbene sempre debole di salute, doveva diventare pontefice. «Io mi domando se essere papa in questo momento significa essere capo spirituale o re temporale!» avrebbe detto arcignamente.

Dato che a Roma non rimaneva alcun potere laico, Gregorio, per necessità, divenne anche una specie di principe secolare. Abbandonato dalle forze bizantine, ritenne necessario negoziare una pace separata con i duchi longobardi e comandare eserciti. Per mantenere l'ordine pubblico e nutrire i poveri di Roma che morivano di fame (lo stato, infatti, non poteva più fornire loro né pane, né giochi circensi), dovette agire come un magistrato supremo, organizzando il «patrimonio di Pietro» – gli estesi possedimenti del papato intorno

a Roma, in Italia e oltremare – in quello che nel tempo sarebbe divenuto lo Stato pontificio.

Giacché riconosceva ancora la sovranità del lontano imperatore, non fece alcuna asserzione formale di supremazia ecclesiastica, ma quando il vescovo di Costantinopoli, incoraggiato dall'imperatore Maurizio, tentò di definirsi «patriarca universale», Gregorio (che si firmava semplicemente vescovo) si oppose con successo. Papa Gregorio usava di solito il titolo di «servo dei servi di Dio», ma la sua politica cambiò il mondo come quella di un qualsiasi imperatore.

In effetti il governo di Gregorio rescisse i legami politici rimasti fra Oriente e Occidente, e diffuse la fede e la cultura cristiane a settentrione, presso i popoli germanici. Inviato in Britannia da Gregorio, sant'Agostino di Canterbury convertì gli angli e i sassoni pagani; l'invio di altri missionari sboccerà presto in vaste conversioni nelle terre germaniche. L'Europa occidentale dell'epoca medievale iniziava a prendere forma e Roma ne sarebbe stata il centro spirituale. Con Gregorio, come dice H.A.L. Fisher, «il seggio di san Pietro brillò nell'Europa occidentale come faro nella tempesta».[9] Gregorio possedeva l'antico genio romano per l'amministrazione concreta e da sant'Agostino d'Ippona aveva tratto i principi sociali e la teologia. Tentò di rendere la Chiesa simile alla Città di Dio per quanto è possibile fare in questo mondo. Se non avesse compiuto quel tentativo inviando missionari in terre lontane, istituendo rapporti regolari con i sovrani barbari e costruendo, dove possibile, dei monasteri, la continuità di cultura e di istituzioni tra l'età classica e l'Occidente che stava emergendo si sarebbe potuta spezzare del tutto. Le sue omelie costituiscono ancora modelli di insegnamento cristiano concreto e la *Regola pastorale* contiene molti aforismi ancora pertinenti sull'arte di governare gli uomini: si trattò dell'ultimo uomo d'ordine di stampo antico.

Gregorio sapeva che non era possibile conservare la struttura classica delle cose. «Ora invece [il mondo] è secco, pure fiorisce ancora nei nostri cuori» disse in un'omelia presso la basilica-catacomba dedicata ai martiri Nereo e Achilleo. «Ci circondano la morte, il lutto, la desolazione. E tuttavia, con l'animo accecato dalle carnali concupiscenze, amiamo perfino queste amarezze. Il mondo fugge e noi lo inseguiamo; precipita e noi ci aggrappiamo a esso. Ma, poiché non possiamo trattenerlo, ne veniamo travolti insieme.»

I suoi fedeli romani, sottoterra come se già sepolti, si sentivano ancora legati alla Città Terrena saccheggiata e in via di sgretolamento, a quella Roma cioè che stava sopra il loro capo. Sceglete piuttosto le cose eterne, li esortava Gregorio:

> Una volta il mondo ci legava a sé coi suoi piaceri; ora è pieno di tanti mali che è proprio lui a indirizzarci a Dio. Pensate che è vano tutto ciò che passa. Il fatto che i beni della terra finiscono sta a significare che essi non sono niente. Cadono, e dimostrano che anche quando parevano stabili erano in realtà niente.[10]

L'ordine divino, però, continua: ovvero, l'ordine del paradiso, dell'inferno e del purgatorio (concetto quest'ultimo sviluppato, in parte considerevole, da Gregorio). Ci si purifichi come meglio si può nella vita presente, predica Gregorio; la vita dovrebbe essere una lunga penitenza e una lunga espiazione. Il Medioevo, l'Età della Fede, gli si prospettava davanti.

Se tutti i successori di san Gregorio alla cattedra di Pietro fossero stati paragonabili a lui, l'ordine sociale medievale avrebbe potuto essere più equo di qualsiasi altro ordine che l'aveva preceduto. La Chiesa medievale conservò un modello d'ordine e un modello di istruzione, ma non divenne la Città di Dio. Nel XIX secolo Lord Acton avrebbe scritto che davvero la Chiesa deve essere ordinata divinamente: infatti, nessuna istituzione semplicemente umana avrebbe potuto sopravvivere a tanti crimini e a tanti errori. Comunque sia, Gregorio I trasmise all'Occidente imbarbarito la concezione dell'ordine morale e un compatto lascito culturale che sarebbero sopravvissuti perfino all'inferno terrestre dei secoli bui.

Quell'ordine, di cui Gregorio fu il reggente, continuerà attraverso i secoli ed entrerà nella fondazione della società americana. L'ordine americano dell'anima sarà cristiano: la libertà responsabile degli americani, come intuirà Tocqueville nel XIX secolo, si svilupperà dai «costumi» cristiani, cioè da quegli abiti di pensiero e d'azione con cui gli uomini regolano la loro condotta. Sebbene pluralistico e parzialmente secola-

rizzato, anche l'ordine politico del paese dovrà molto all'insegnamento cristiano.

Nel XX secolo per molti non è facile capire come tutti gli aspetti di una cultura si sviluppino dalla sfera cultuale, cioè da convinzioni religiose comuni. Tuttavia, le civiltà ebraica, greca e romana sorsero tutte dal terreno della religione e, quando la potenza della fede declinò, quelle culture iniziarono a decadere. Nell'età medievale, epoca verso cui le fatiche di Gregorio gettarono un ponte, la fede comune avrebbe ancora una volta prodotto una cultura elevata. L'architettura medievale, ancora visibile nelle chiese gotiche e romaniche, è chiaramente di ispirazione religiosa, e ciò valeva per tutte le altre arti. La stessa economia si sviluppò all'ombra della Chiesa, dai possedimenti agricoli dei monasteri alle gilde dei mestieri che iniziarono come confraternite cristiane. E l'ordine politico medievale veniva corretto e spesso guidato dalla Chiesa; gli imperatori e i re erano costretti a riconoscere l'autorità morale della Chiesa e la maggior parte delle concrete questioni di amministrazione politica veniva svolta da «impiegati», ossia da chierici.

Alla fine del Medioevo i mutamenti delle forme religiose si rifletteranno nei mutamenti delle forme politiche, ma il patrimonio cristiano si conserverà. È così che la concezione cristiana della condizione umana, trasmessa per la maggior parte attraverso la Gran Bretagna, continua a dare coerenza all'ordine politico americano. La politica americana non è solo una questione di convenzioni partitiche nazionali o di elezioni presidenziali: piuttosto, le convenzioni e le elezioni, e tutti gli altri meccanismi della politica concreta americana, sono mezzi per rendere effettivo un insieme di credenze riguardanti la condizione umana. Benché non solo cristiane, tali credenze lo sono però in vastissima parte.

John Hallowell, scrivendo delle democrazie moderne, illustra bene questo punto. «La pace e la giustizia alle quali essi [tutti i regni della terra inevitabilmente imperfetti] possono aspirare non sono che relative» dice Hallowell.

> Pur essenziali per il conseguimento della giustizia perfetta e della pace perpetua, tuttavia non si identificano con queste. Gli uomini hanno un dovere di fedeltà nei confronti della società civile ma, poiché il loro destino ultimo trascende la vita sulla terra, hanno anche un superiore obbligo di lealtà verso Dio.
>
> Conseguenza di questa dottrina è non soltanto la distinzione tra la sfera secolare e quella spirituale, ma altresì la sottoposizione dell'autorità secolare a un'autorità superiore. Così quella vita di saggezza e di virtù, che Platone riteneva prerogativa di pochi, viene ora concepita come accessibile a tutti gli uomini in egual misura per effetto della grazia di Dio. E ciò comporta notevoli effetti al livello della politica. Se esiste un'autorità superiore a tutte le autorità di tutti gli stati particolari, allora nessuno può chiederci obbedienza assoluta o pretendere di controllare ogni aspetto della nostra vita ... Tale riconoscimento, quando esiste, ha radici nell'insegnamento della dottrina cristiana.[11]

Il cristianesimo non prescrive alcuna particolare forma politica. La Chiesa ha coesistito con monarchie, autocrazie, aristocrazie, oligarchie, repubbliche, democrazie e perfino con alcuni regimi totalitari del XX secolo. Tuttavia se la fede cristiana è diffusa fra un popolo, qualsiasi dominio politico viene influenzato dagli insegnamenti cristiani sull'ordine morale, e quell'ordine morale opera sull'ordine politico. Le concezioni cristiane di giustizia, carità, comunità e dovere possono trasformare una società senza alcuna alterazione improvvisa della cornice istituzionale. La dignità della persona, l'uguaglianza di tutti gli uomini davanti al seggio giudicante di Dio, le limitazioni all'autorità terrena: convinzioni cristiane come queste daranno forma alla Repubblica americana.

NOTE

[1] J. Burckhardt, *The Age of Constantine*, cit., p. 216 (trad. it. *L'età di Costantino il Grande*, cit., p. 272).

[2] Dorothea Krook, *Three Traditions of Moral Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1959, pp. 143-44.

[3] P.E. More, *The Catholic Faith*, Princeton University Press, Princeton 1931, p. 76.

[4] Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Oxford University Press, Oxford 1944, pp. 493-94 (trad. it. *Cristianesimo e cultura classica*, con un'introduzione di Vincenzo Cilento, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 645-46).

[5] Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics*, Basic Books, New York 1962, p. 133.

[6] Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York 1963, p. 67.

[7] Possidio, *The Life of Saint Augustine*, in F.R. Hoare (a cura di), *The Western Fathers*, Sheed and Ward, New York 1954, p. 229 (Possydius, *Vita Augustini*, 28, 6-7; trad. it. *Vita di Agostino*, in *Vite dei santi dal III al VI secolo*, sotto la direzione di Christine Mohrmann, vol. 3, *Vita di Cipriano*, *Vita di Ambrogio*, *Vita di Agostino*, introduzione di C. Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 1975, p. 207).

[8] Henri Daniel-Rops, *The Church in the Dark Ages*, J.M. Dent, London 1960, p. 223 (trad. it. *Storia della chiesa del Cristo*, vol. 2, *La Chiesa del tempo dei barbari*, Marietti, Torino-Roma 1967, pp. 220-21).

[9] H.A.L. Fisher, *A History of Europe*, cit., vol. 1, p. 173 (trad. it. *Storia d'Europa*, vol. 1, *Storia antica e medievale*, cit., p. 186).

[10] Gregorio I, *Pride Rebuked*, in F.M. Toal (a cura di), *The Sunday Sermons of the Great Fathers*, Henry Regnery, Chicago 1963, vol. 4, p. 262

(trad. it. San Gregorio Magno, *Omelia XXVIII, tenuta al popolo, nella Basilica dei Ss. Nereo e Achilleo nel giorno della loro festa*, in *Quaranta omelie sui Vangeli*, a cura di Giovanni Barra, UTET, Torino 1947, p. 289).

[11] John H. Hallowell, *The Moral Foundation of Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 1954, pp. 116-17 (trad. it. *Il fondamento morale della democrazia*, a cura di Marina Sallusti, con una presentazione di Giuseppe Buttà, Giuffrè, Milano 1995, pp. 136-37. Nella ripresa della citazione, dopo l'*omissis*, ho modificato la traduzione, *NdC*).

6

La luce del Medioevo

L'eredità negata

Ed ecco di fronte a noi la più giovane delle quattro città da cui deriva l'ordine americano: Londra, sul Tamigi, una capitale che raggiungerà il culmine della potenza diciannove secoli dopo la nascita di Cristo. Prima che i romani conquistassero la Britannia, fra quelle basse paludi presso il fiume sorgeva probabilmente un villaggio o una città. Lì venne fondata e fortificata la capitale amministrativa della Britannia romana: durante il regno dell'imperatore Adriano, la Londinium romana era un centro importante, quantunque piuttosto dimesso se paragonato alle ricche città del mondo mediterraneo.

La Britannia rimase provincia romana per quasi cinquecento anni. Tuttavia, dopo che le legioni si furono ritirate dalla Gran Bretagna per difendere frontiere più importanti, Inghilterra, Galles e quelle aree della Scozia controllate con alterne vicende dall'esercito imperiale si rivelarono troppo rustiche e distanti dai centri della civiltà classica per conservare una continuità culturale col mondo romano. Durante il V secolo dopo Cristo gli angli, i sassoni e gli iuti, ancora intoccati dalla civiltà, conquistarono la maggior parte della Britannia; circa duecento anni dopo la partenza delle legioni, Gregorio Magno inviava il missionario Agostino di Canterbury in quella che era divenuta l'Inghilterra, e il cristianesimo latino iniziava a riaffermare la cultura di Roma in quelle remote isole settentrionali. Da quel momento, nonostante la conquista danese e poi normanna, e nonostante la Riforma

inglese del 1500 e le guerre civili del 1600, è possibile seguire lo sviluppo del diritto, delle istituzioni politiche e della civiltà inglesi: una continuità che proseguirà nell'America del XVII secolo e che fornirà il terreno fertile su cui si radicherà la cultura americana.

Conoscere l'Inghilterra e la Scozia medievali è essenziale per comprendere l'ordine americano. Durante i nove secoli trascorsi fra l'arrivo di sant'Agostino di Canterbury e il trionfo del Rinascimento e della Riforma, all'inizio del XVI secolo, in Britannia si svilupparono il sistema generale del diritto che abbiamo ereditato, gli elementi essenziali del governo rappresentativo, la stessa lingua che parliamo e la grandiosa letteratura antica, i modelli sociali che ancora influenzano la società americana, l'industria e il commercio rudimentali che costituirono la base delle nostre moderne economie, le scuole e le università emulate in America, le architetture gotiche normanna e inglese, che sono parte della nostra eredità materiale, e l'idea di gentiluomo che ancora è possibile riconoscere nella democrazia americana. Per gli uomini che fondarono la Repubblica americana l'eredità medievale era così scontata che non si preoccuparono neppure d'elogiarla in modo adeguato.

L'America ottenne l'indipendenza in un'epoca di reviviscenza classica, in cui si stimava molto tutto ciò che era romano e greco e poco ciò che era medievale. Così, la maggior parte dei Padri fondatori tendeva senza dubbio a identificare il Medioevo con i secoli bui, cioè con un'epoca oscura, di violenza e di superstizione, e spesso non distinse l'anarchia e l'ignoranza del IX e X secolo (i veri «secoli bui») dalle splendide conquiste culturali della civiltà medievale, che in Inghilterra raggiunse il culmine nel XIII secolo.

Inoltre, dato che l'America originaria era protestante, vi era la tendenza a giudicare i secoli medievali, l'«Età della fede», come l'era della supremazia della Chiesa cattolica, in qualche modo estranea all'eredità americana. La mancanza di interesse dell'ultimo quarto del '700 per il Medioevo non significa però che gli americani fossero poco influenzati dalla civiltà medievale: quel patrimonio – di derivazione britannica, ma anche europea – è legato alle istituzioni e addirittura al pensiero americani in modo più immediato dello stesso lascito greco e romano.

Quando, alla ricerca di insegnamenti, gli uomini pubblici americani degli anni della formazione si rivolsero a quell'epoca, sopravvalutarono a volte i contributi forniti dal primo Medioevo, sottovalutando invece quelli della cultura medievale al suo apice. Per esempio, Thomas Jefferson idealizzò le istituzioni anglosassoni antecedenti la conquista normanna del 1066, aderendo a quell'errata visione storica secondo la quale l'Inghilterra patì sotto la dominazione normanna una perdita di libertà da cui la nazione si riebbe solo con molta lentezza e con molto dolore. (Jefferson anticipò la tesi di storici inglesi vittoriani come Freeman e Stubbs, ma nel '900 altri storici, come Maitland e Stenton, hanno offerto valutazioni più accurate.) Avrebbe voluto obbligare tutti gli scolari della Virginia a studiare la lingua anglosassone (pur mancante di grande letteratura) perché potessero leggere in originale i documenti costituzionali e giuridici di quel popolo, e giudicava il feudalesimo un'imposizione oppressiva dei conquistatori normanni che aveva scalzato le antiche libertà anglosassoni.*

Di fatto ciò che l'America ha ereditato dall'Inghilterra dei secoli bui, o perfino dalla più illuminata Inghilterra anglosassone durante e dopo il governo di re Alfredo, è poca cosa. In quell'epoca si scrisse un solo libro destinato a durare: la *Storia ecclesiastica della nazione inglese*** del venerabile Beda, dell'inizio dell'VIII secolo; e il libro fu scritto in latino, anche se Alfredo lo fece tradurre in anglosassone insieme alle *Lettere* di Gregorio Magno. La *Storia* dell'erudito monaco di Jarrow – sulla costa della Northumbria che s'affaccia sul Mare del Nord, devastata dai vichinghi – è un'opera elevata ma come prodotto intellettuale, se si escludono poche poesie dei secoli anglosassoni, si erge quasi solitario. Le tribù germaniche che invasero l'Inghilterra erano quasi del tutto rozze e solo la

* Edward S. Corwin in *L'idea di «legge superiore» e il diritto costituzionale americano* (trad. it. di Stefano Rosso Mazzinghi, Neri Pozza, Vicenza s.d., p. 46 nota 66) parla della «singolare teoria di Jefferson secondo la quale l'ordinamento costituzionale americano altro non era se non la ricostruzione degli ordinamenti dell'Inghilterra anglosassone, caduti da tempo in desuetudine». (*NdC*)
** *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*. (*NdC*)

diffusione del cristianesimo latino (soprattutto attraverso i monasteri che venivano fondati ovunque) le migliorò.

Neppure le istituzioni politiche e giuridiche anglosassoni erano degne di maggior lode. La vita nei piccoli regni barbarici, unitisi poi in un'unica Inghilterra, era insicura e funestata dalla povertà. Le città romane della Britannia erano state distrutte e i nuovi insediamenti crescevano con ritmo lento, rimanendo di gran lunga inferiori alle principali città medievali di Francia, Italia e Spagna.

Nell'attuale diritto inglese (e americano) ci sono solo frammenti delle norme giuridiche anglosassoni. Perfino il processo davanti a una giuria è normanno e deriva dall'inchiesta sviluppata sul continente dai re franchi, anche se nella prima Inghilterra normanna la giuria era composta da persone che conoscevano bene l'accusato o le circostanze del caso, esattamente all'opposto di quanto avviene oggi.

Nel common law inglese rimane molto poco delle usanze anglosassoni. Nell'epoca medievale si sosteneva che il common law incorporasse varie «leggi antiche» risalenti ai tempi anglosassoni, ma quasi tutte le leggi «antiche» erano state inventate (oppure parecchio distorte) dai re normanni e plantageneti: quando sostenevano che preesistevano al 1066, quei sovrani intendevano solo ingraziarsi i sudditi anglosassoni. Thomas Jefferson e gli altri ammiratori americani delle istituzioni anglosassoni sarebbero rimasti profondamente delusi se si fossero davvero trovati a vivere sotto le leggi, barbariche e malissimo applicate, di quella società.

Va detto però che il regno anglosassone era costituito, in maniera preponderante, da piccoli proprietari terrieri indipendenti e dai loro lavoranti, o da persone relativamente libere: la schiavitù era rara e, in generale, non vigeva il duro servaggio delle regioni continentali. La conquista normanna non alterò in modo sostanziale tale forma sociale: i normanni non massacrarono, né resero schiavi gli anglosassoni, i quali restavano i più numerosi nella popolazione inglese. In questo senso l'ideale jeffersoniano di una società in cui la maggior parte degli uomini godesse d'indipendenza economica e politica – come i liberi agricoltori – era storicamente radicato nell'esperienza inglese originaria. Le istituzioni sociali e politiche americane riflettono proprio l'eredità inglese, quella si-

tuazione di diffuse libertà delle famiglie e dei villaggi, per la maggior parte soggetti alle leggi regie, ben diversa dal gretto governo dei prìncipi e dei baroni continentali: in molti paesi europei la maggioranza della popolazione medievale era costituita da servi privi perfino di diritti da rivendicare.

A parte la relativa libertà locale, sull'ordine anglosassone in Inghilterra c'è poco da dire, tranne che la libertà relativa era dovuta alla mancanza di uno stabile governo comune. Come afferma Douglas Jerrold, uno storico inglese del '900, «il solo strumento di governo nazionale sviluppato dagli anglosassoni fu una monarchia personale e irresponsabile». L'ufficiale del re nelle *shires* (le contee) era lo *shire-reeve*, lo sceriffo, ed è questa l'unica carica di epoca anglosassone giunta fino a noi, anche se in forma assai mutata. L'Inghilterra anglosassone mancava perfino di un esercito nazionale.

Con una libertà così eterogenea, l'altra faccia della medaglia è il disordine. In effetti, in quell'epoca, i veri padroni dell'Inghilterra erano alcuni conti violenti, spesso infeudati l'uno con l'altro. L'applicazione della giustizia, ammesso che potesse avvenire, era brutale, e i deboli erano spesso sopraffatti. In tale contesto si svilupparono solo un'architettura semplice e una letteratura o una cultura modeste, e la vita urbana era presente (in misura assai limitata) unicamente a Londra e a York. Per secoli gli anglosassoni furono tormentati dalle incursioni vichinghe, ma anche senza la minaccia dei norvegesi la vita era insicura e misera.

«La struttura sociale del regno prima e dopo la Conquista* era senza dubbio essenzialmente aristocratica» continua Jerrold. «Ogni uomo doveva avere un signore. Questo significa che nei primi secoli della nostra storia, come oggi, tutti erano soggetti a un governo. ... Ciononostante, il "proprietario terriero" era il signore *sulla* terra, non il signore *al di sopra* della terra. Addirittura, il signore poteva solo presiedere la corte giudiziaria del villaggio, e non dettarvi legge; la corte poteva solo interpretare e far rispettare la consuetudine della centena o del feudo,* e il verdetto veniva emesso dagli attori: non esisteva giudice. La consuetudine poteva essere mutata solamente per consenso.»[1] Non era un sistema molto affidabile per mantenere la pace e l'ordine, ma difendeva i diritti locali e la libertà personale; col tempo produsse il common law (o *case law*) dell'Inghilterra medievale, sistema molto migliorato con il trascorrere dei secoli e ancora alla base di gran parte del diritto americano.

Per trovare le origini del governo rappresentativo o dell'effettiva supremazia del diritto non si può, comunque, guardare al periodo anglosassone. Il *witan*, il consiglio dei re anglosassoni e danesi d'Inghilterra, non aveva alcuna somiglianza con il parlamento inglese moderno o con le molte altre assemblee rappresentative (incluso il Congresso degli Stati Uniti) che la «madre dei parlamenti», Westminster, ha fortemente influenzato. Le sentenze anglosassoni basate sul giuramento purgatorio** (collettivo) o sul duello giudiziario sono infinitamente distanti dai metodi della giustizia americana, e il pagamento del guidrigildo, cioè del prezzo del sangue, a compensazione dei reati di violenza assomiglia poco ai principi moderni del diritto criminale. L'Inghilterra emerse dall'ingenuità politica e giuridica dei «secoli bui» solo dopo la conquista normanna.

Guglielmo il Conquistatore costruì la Torre di Londra per rafforzare il suo dominio sulla piccola città e sull'esteso paese di cui si era impadronito, e la edificò sul poggio dove si dice che Giulio Cesare avesse innalzato una fortezza. Due influenze limiteranno però il potere dei re normanni e dei loro successori: la cattedrale di St. Paul, che sorge quasi all'altro capo della città antica, e il parlamento, che si riunirà nei pressi dell'abbazia di Westminster, lungo il Tamigi. La torre, la cat-

* La conquista per antonomasia è quella normanna del 1066; cfr. ADRIANO CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, vol. 1, *Le fonti e il pensiero giuridico*, Giuffrè, Milano 1982, p. 492. (*NdC*)

* La «centena» era uno dei piccoli circondari rurali che costituivano la contea; in l'Inghilterra il feudalesimo s'instaura solo dopo il 1066, con i normanni. Cfr. A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, vol. 1, *Le fonti e il pensiero giuridico*, cit., p. 492 e GIAMPAOLO GARAVAGLIA, *Società e rivoluzione in Inghilterra (1640-1689)*, Loescher, Torino 1978, p. 28. (*NdC*)

** Testimonianza collettiva a favore di chi è chiamato a discolparsi di un reato attribuitogli dalla pubblica voce. Per la traduzione di *compurgation* mi sono avvalso di A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, vol. 1, *Le fonti e il pensiero giuridico*, cit., p. 513). (*NdC*)

tedrale e il parlamento, benché abbiano subito dei cambiamenti nel corso dei secoli, sono ancora in piedi.

Della Londra medievale rimangono oggi poche tracce: la maggior parte degli edifici scomparve nel grande incendio del '600 e i resti furono demoliti dopo la prima guerra mondiale, o vennero cancellati dalle bombe tedesche nella seconda. Anche la cattedrale di St. Paul è un edificio neoclassico che sorge sul sito medievale di Ludgate Hill, e persino il famoso fronte sul fiume del palazzo del parlamento è un gotico ottocentesco. Ma la Londra invisibile, la città della supremazia della legge, dell'imprenditorialità e della diffusione della cultura, continua a dare ombra a New York e a Washington.

Situata su un ampio fiume navigabile, dotata di un comodo accesso al mare, Londra diventerà un centro commerciale molto più importante di quanto lo siano mai state Gerusalemme, Atene, o Roma: alla fine del XVIII secolo gli avversari chiameranno l'Inghilterra «una nazione di bottegai», accanto ai quali ci saranno però legislatori, poeti, navigatori e soldati.

A eccezione della Louisiana e dell'antico Sudovest spagnolo, la cultura e le istituzioni inglesi finiranno per dominare quelli che sono oggi gli Stati Uniti; la lingua e le usanze dell'Inghilterra inghiottiranno perfino la cultura degli originari coloni europei negli ex territori francesi e spagnoli d'America. L'eredità classica dell'America, e in un certo senso perfino la sua eredità cristiana ed ebraica, attraversarono l'Atlantico solo dopo essere state trasformate dall'esperienza storica della Gran Bretagna. Convinti di stare ripudiando il Medioevo, i fondatori della Repubblica americana vennero invece profondamente influenzati dalla civiltà medievale britannica.

Il quadro di quell'esperienza, collocabile fra l'XI e il XV secolo, è troppo ampio per essere descritto in questa sede. In questo capitolo si possono solo abbozzare i lineamenti dello sviluppo delle leggi, del governo rappresentativo, del sistema scolastico e universitario, e dell'ideale della cavalleria e del gentiluomo. Ci si occuperà soprattutto del Medioevo in Inghilterra e in Scozia. Nel periodo medievale, dunque, il centro dell'ordine si sposta da Gerusalemme a Londra, da una città sopra una collina pietrosa a una città lambita dalle onde

dell'Atlantico. Tuttavia, Londra prese da Gerusalemme, da Atene e da Roma, quanto di meglio vi era nelle loro culture e portò quel meglio in continenti affatto sconosciuti ai profeti ebraici, ai filosofi greci e agli imperatori romani.

La supremazia del diritto

Il diritto, di fronte al quale tutti sono uguali, si erge supremo: questa è l'essenza della dottrina e della pratica giuridiche britanniche, che penetrò in America sin dai primi insediamenti coloniali. Il re stesso è sottoposto al diritto; qualora lo infrangesse, i suoi sudditi sarebbero sciolti dall'obbedienza. Il diritto non promana dai re e dai parlamenti, ma è anzi la fonte della loro autorità. In essenza, è l'espressione della giustizia naturale e delle antiche usanze di un popolo.

Sin dagli inizi normanni, il diritto inglese ebbe due aspetti e due sistemi di corti giudiziarie: il common law e l'equity, che finiranno entrambi per essere amministrati dai giudici regi. Man mano che la struttura giuridica si sviluppava, il common law nel suo grado più alto venne rappresentato dalle antiche *Court of Common Pleas*, *Court of King's Bench*, ed *Exchequer*, mentre l'equity venne rappresentata dalla *Court of Chancery*, la corte del Lord Cancelliere (sebbene anche uno dei due tribunali della Cancelleria fosse una corte giudiziaria di common law). In Inghilterra queste distinzioni si conservarono dall'epoca normanna fino al 1873. In questa sede verrà preso in considerazione, in via primaria e più diffusamente, il common law.

Il common law è completamente diverso dal diritto statutario, cioè dagli statuti scritti emanati dall'autorità politica sovrana, e si fonda sulla consuetudine e sul precedente, anche se su consuetudini e usanze *nazionali* piuttosto che locali. Si tratta di uno sviluppo «organico» che emerge da secoli di decisioni giudiziali basate su ciò che il popolo riteneva giusto; è un diritto «prescrittivo» derivante dall'esperienza interpersonale di uomini che vivono in comunità, accumulatasi lungo un periodo di tempo assai ampio; è, cioè, un diritto «consuetudinario» o «tradizionale». Costituisce il corpo giuridico fondamentale in Inghilterra e nei paesi che da essa l'hanno

assimilato: tutte le altre forme di diritto, in Inghilterra e in tali paesi, si sono sviluppate successivamente, in parte per dirimere casi per i quali il common law appariva inadeguato.

Il common law è stato definito «un diritto non scritto» e probabilmente in origine fu tale. Ma presto s'iniziarono a trascrivere le decisioni dei giudici di common law, e venne così accumulandosi una gran mole documentaria di giudizi da cui era possibile trarre con certezza precedenti scritti riguardanti casi nuovi che presentassero caratteristiche analoghe. Il common law dunque è un complesso insieme di casi giuridici precedenti sul quale tutti i giudici baseranno le decisioni presenti e future: per decidere sul caso in discussione, è necessario consultare il corpo di precedenti stabiliti in casi analoghi del passato. O, per essere più precisi, il giudice operante in base al common law ascolterà le argomentazioni delle parti opposte, che citeranno entrambe dei precedenti a sostegno della propria rivendicazione, e si pronuncerà a favore del contendente il cui avvocato avrà dimostrato in maniera più convincente che il precedente suffraga la sua tesi.

In realtà più che un diritto non codificato, il common law è un diritto non scritto. Di solito gli statuti formali di uno stato vengono incorporati in un formale codice giuridico; il common law, invece, costituisce un sistema diverso e più complesso, basato su un gran numero di precedenti piuttosto che su una compilazione sistematica. In altre parole il common law non è una raccolta di atti approvati da un organo legislativo o da un parlamento, né di decreti promulgati da un sovrano. È, per così dire, il «diritto del popolo», giacché si è sviluppato lungo secoli di concreti casi di contesa giuridica effettiva ed è supportato dal consenso popolare dato alla sua equità, senza bisogno che la corona e il parlamento, o qualche altra autorità politica a essi paragonabile, lo ratifichi.

Il punto di fondamentale distinzione del common law, allora, è la regola dello *stare decisis*, «restar fedeli ai casi risolti»: ossia, tutti i giudici saranno vincolati dalle decisioni precedenti (un principio che, in teoria, governa ancora il più delle volte la magistratura degli Stati Uniti). Lo scopo dello *stare decisis* è assicurare che da un anno all'altro, da un decennio all'altro e da un secolo all'altro si amministrerà una giustizia imparziale e che ai giudici non sarà permesso creare

leggi o dirimere casi in modo arbitrario, né favorire persone particolari in circostanze particolari. Essi devono infatti conformarsi all'esperienza della consuetudine giuridica accumulatasi, in modo che il diritto non sia parziale e le persone possano agire nella certezza che la legge non muterà capricciosamente.

Un'altra caratteristica distintiva del common law è l'impiego di una giuria di dodici uomini onesti e probi; in genere, infatti, le decisioni delle corti che operano in base ad altri principi giuridici vengono rese note dal giudice o da un insieme di giudici. Nell'epoca moderna, questa giuria inquirente è tipica dell'Inghilterra e di quei paesi che ne hanno imitato il sistema di common law. La colpevolezza o l'innocenza devono essere accertate, durante il dibattimento, da cittadini liberi la cui sentenza non può essere ribaltata dal giudice. Quali che siano i difetti del metodo basato sulle giurie, il farne parte è diventato un efficace strumento per istruire il pubblico sulla natura del diritto. Le giurie, inoltre, costituiscono una forma di rappresentanza popolare nelle questioni pubbliche e ciò spiega in parte perché il governo rappresentativo sia nato proprio in Inghilterra: la partecipazione alle giurie di common law insegnò infatti agli uomini liberi a esigere di essere coinvolti nelle decisioni di carattere pubblico.

Anche il metodo «antagonistico» delle azioni legali distingueva le corti giudiziarie di common law dalla giurisprudenza civilistica dei paesi in cui era stato riportato in uso il diritto romano. Generalmente, in Europa, dato che i sistemi giuridici si svilupparono all'inizio dell'epoca medievale, era il giudice a definire i termini della questione da dirimere per via legale; in questi tribunali ancora oggi l'accusato è ritenuto colpevole finché non dimostra la sua innocenza e le autorità lo trattengono per indagarne con rigore il comportamento. Nel common law inglese, invece, il querelante e il convenuto, o l'accusatore e l'imputato, sono visti come avversari di pari stato. I loro avvocati definiscono la questione da dirimere, mentre il giudice rimane neutrale, e si presume che un imputato sia innocente a meno che l'evidenza ne comprovi la colpevolezza oltre qualsiasi ragionevole dubbio.

In questa e in molte altre circostanze, il common law offre a chi vi ricorra privilegi sconosciuti nei tribunali «romanisti-

ci», nei quali l'interesse dello stato è di solito prioritario. Nell'ambito del common law, per esempio, non si può costringere un imputato a testimoniare qualora scelga di rimanere in silenzio, tutelandolo così dall'autoincriminazione, e un complesso sistema di *writ** rende ai singoli relativamente facile accedere alla giustizia. Nessuno può essere incarcerato senza mandato e il processo deve essere celebrato in tempi brevi. I diritti civili vengono protetti dalla giuria, nel senso che un giudice di nomina statale non può imporre gli indirizzi della struttura politica senza la ratifica di dodici cittadini indipendenti. Nel common law è possibile citare in giudizio per danni persino gli ufficiali regi qualora interferiscano illegalmente con i diritti dei sudditi, o magari anche chiamarli a rispondere di qualche reato. Quel «diritto privato» chiamato common law garantisce quindi il singolo contro le azioni arbitrarie dei detentori del potere.

Negli Stati Uniti molte delle libertà civili originariamente protette dal common law vennero incorporate nel *Bill of Rights*, i primi dieci emendamenti della Costituzione federale, decisione questa motivata anche dal fatto che Thomas Jefferson e i suoi compagni avevano dichiarato che il common law inglese non era in vigore nella nuova Repubblica. I sostenitori americani del common law, d'altra parte, avversavano in genere questi primi dieci emendamenti, sostenendo che il common law valeva e doveva valere anche in America, che esso accordava già tali protezioni ai cittadini e che l'enumerazione di alcune libertà civili nella Costituzione poteva minacciare i diritti civili in quella sede non specificati. Comunque sia, gli emendamenti del *Bill of Rights* jeffersoniano erano semplicemente una riaffermazione di alcuni principi di common law: le origini della libertà personale americana sono forse da ricercare più nel common law che in qualsiasi altra fonte particolare.

Malgrado queste virtù, il common law medievale, tenendo

* «Ordini ... che il sovrano indirizzava a chi presiedeva la corte distrettuale (*sheriff*) o baronale (*lord*), ingiungendo di rendere giustizia relativamente a una vertenza in corso. L'emissione del *writ* era richiesta dietro pagamento di una somma alla tesoreria regia» (CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, vol. 1, cit., p. 502). (*NdC*)

conto più della lettera dei documenti che dello spirito d'equità, divenne presto inflessibile e a volte duro. In teoria non prendeva in considerazione circostanze attenuanti o conseguenze di decisioni che apparissero contrarie alla giustizia naturale; e fu talvolta gretto. I sovrani svilupparono allora un rimedio per quest'ostinato attaccamento al rigido precedente: per «alleviare la coscienza del re», si volsero all'equity, l'equità, espressa attraverso il tribunale del Lord Cancelliere. Se il common law sembrava non contemplare alcuni nuovi tipi di casi, o se, applicato rigorosamente, sembrava negare ai contendenti soluzioni ragionevoli, allora la Corte di Cancelleria assumeva il caso, o la categoria di casi, come materia di equity. Per secoli, molti contendenti ebbero la possibilità di scegliere: le cause potevano essere difese in un tribunale di common law o di equity, a seconda della soluzione che si cercava. Oggi, lo stesso giudice si occupa sia del common law sia dell'equity.

Nella pratica, spesso i tribunali di common law non erano così vincolati dal precedente come professavano. I giudici potevano, in realtà, interpretare i precedenti alla luce delle mutate circostanze sociali e dunque, di fatto, stabilire nuovi precedenti più adatti alla diversità dell'epoca. Venne però conservato – e lo è ancora oggi – il principio generale secondo cui il common law è una continuità che si oppone all'innovazione e che dirime le cause giuridiche sulla base di norme durature, per lungo tempo riconosciute giuste e vincolanti. Il common law è un diritto empirico: si basa, cioè, sull'esperienza umana di molte generazioni, esperienza che costituisce una buona verifica di praticabilità.

Ma per guidare la giustizia può bastare la semplice esperienza, per quanto protratta all'indietro lungo la storia di un popolo? Non vi deve essere qualche sanzione teologica o filosofica che dia significato all'esperienza collettiva? Il sapere giuridico è iniziato con i giudici di common law?

Nell'Inghilterra medievale sia i tribunali di common law sia quelli di equity sostenevano che la loro sanzione derivava dalle consuetudini vigenti o dal credo etico del regno, e non dal diritto romano; per un certo periodo, in Inghilterra fu perfino proibito studiare il diritto romano. La legge ebraica e la morale cristiana erano riconosciute come parte del com-

mon law, mentre non lo erano il diritto romano o semiromano che stava tornando in uso sul continente e in Scozia.

Ciononostante, i principi del diritto romano costituirono in realtà un elemento del common law e, in maniera più cospicua, dell'equity. Gli inglesi si familiarizzarono con il diritto romano prima di tutto attraverso il diritto canonico, cioè il diritto dei tribunali ecclesiastici; e man mano che la conoscenza di questo diritto veniva approfondita presso le università italiane di Bologna, Padova e Mantova, essa filtrò a poco a poco nella giurisprudenza medievale inglese, pur non venendo mai riconosciuta formalmente. I concetti giusnaturali, che molto dovevano a Cicerone, divennero fondamento sia del common law sia dell'equity. Inoltre, le opinioni dei giureconsulti romani, raccolte nel codice di Giustiniano, servirono sempre più ai giudici inglesi come base per risolvere i casi complessi. In teoria il common law offriva una soluzione per ogni ricorso giuridico, ma sembra che privatamente molti giudici di common law trovassero soluzioni e precedenti consultando la dottrina romanistica.

Sir Henry Maine, il più brillante fra gli storici giuridici inglesi, sostiene che, durante il regno di Enrico III, Henry de Bracton (spesso chiamato «il padre del diritto inglese») desunse dal *Corpus Iuris* romanistico l'intera struttura e oltre un terzo del contenuto del suo libro sul common law, il *De Legibus Angliae*, pubblicato intorno al 1260, affermazione questa giudicata in seguito esagerata dagli studiosi di diritto; è chiaro però che Bracton e gli altri sostenitori del common law furono molto influenzati dalle loro conoscenze di diritto romano.[2] All'epoca dei re normanni e plantageneti i giudici erano spesso uomini che avevano ricevuto gli ordini sacri (alcuni erano vescovi) e la loro familiarità con il diritto canonico, radicato nel diritto romano, svolse naturalmente un ruolo nella formazione iniziale del common law. Chiunque avesse letto le opere di Gregorio Magno e di Agostino d'Ippona non avrebbe potuto ignorare la forza della dottrina giusnaturale e l'intera concezione romanistica della giustizia.

Ammettere il ricorso al diritto romano avrebbe reso un giudice inglese sospetto sia al re, sia al popolo: si trattava infatti di un elemento straniero e magari pericoloso per le «antiche leggi» d'Inghilterra. Ciononostante, il common law

combina le usanze consuetudinarie inglesi con alcuni principi romanistici; o, piuttosto, sono i principi romanistici che mettono ordine nelle consuetudini giuridiche inglesi. Lungi dal sovvertire le libertà inglesi, il tocco romanistico apportato al common law contribuì a far affiorare l'indipendenza dei giudici e il governo rappresentativo.

Perché il common law è tanto importante? In parte, perché in Inghilterra funse da fondamento dell'ordine giusto, così che su di esso si sviluppò l'intero edificio di una società libera, modello di altre società libere. Per essere davvero applicabile, un insieme di leggi deve essere volontariamente approvato dalla maggioranza della popolazione a esso soggetta. Il governo stabile poggia sul diritto, non il contrario. Se il potere politico promulga leggi positive senza fare riferimento al consenso generale, esse verranno eluse o sfidate: il rispetto per il diritto diminuirà e alla giustizia si dovrà sostituire la forza. In alcuni paesi europei, lungo i secoli, si è verificata proprio una simile resistenza al diritto statutario.

Ora, il popolo inglese considerava il common law come il *suo* diritto, ovvero come il prodotto della sua esperienza storica; non si trattava di un'imposizione dall'alto. La maggior parte della popolazione, dunque, vi si è conformata di buon grado e così, fra le nazioni di rilievo, gli inglesi sono stati in genere, fino a oggi, il popolo più giuridicamente costante. Questa volontaria obbedienza al diritto ha consentito loro, malgrado alcuni episodi di lotte civili, di far fronte comune contro i nemici esterni, di conciliare le antiche usanze con mutamenti prudenti e di prosperare materialmente. La regolare applicazione dei contratti, che contribuì fortemente alla crescita del commercio inglese interno ed estero, non fu l'ultimo dei benefici apportati dal rispetto generale del common law.

Oltre che il fondamento dell'ordine, il common law fu anche il fondamento della libertà. Come rivendicavano i suoi antichi commentatori, nessun uomo, neppure il re, era al di sopra o al di là della legge. «Il re in persona» scriveva Bracton «non deve sottomettersi all'uomo, ma a Dio e al diritto, perché è il diritto che fa i re. Perciò, che il re renda al diritto ciò che il diritto gli conferisce, vale a dire l'autorità e il potere; non esiste infatti alcun re là dove l'autorità è esercitata non dal diritto, ma dal volere». Il diritto è la briglia del re.

Benché il sovrano non possa essere citato in giudizio, gli si può presentare ricorso; se, ricevendo una petizione ragionevole, non farà giustizia, allora il suo stesso Gran Consiglio – i baroni e il popolo – potrà limitarne il potere. Proprio questo era stato fatto a re Giovanni meno di mezzo secolo prima che Bracton scrivesse, e proprio questo verrà fatto a quei sovrani successivi che cercarono di porsi al di sopra del diritto. Sono questi gli inizi della dottrina della supremazia del diritto e non degli uomini.

Durante il regno di Edoardo I, nell'ultimo quarto del XIII secolo, il common law era in una posizione così ben arroccata che nessun re, per quanto ambizioso, avrebbe potuto sfidarlo. Edoardo I cacciò i giudici corrotti o incompetenti, ma non indebolì il common law, estendendone anzi le funzioni. Presto si formeranno le *Inns of Court*,* le corporazioni dei giuristi di Londra, che miglioreranno l'esercizio sia del common law sia dell'equity; lo sviluppo e il perfezionamento del common law, oltre a una migliore istruzione dei suoi giudici, continueranno anche mentre il Medioevo veniva assorbito in ciò che chiamiamo Rinascimento e Riforma.

Neppure i Tudor, monarchi di fatto assoluti del XVI secolo, pensarono mai di alterare a fondo il common law; Enrico VIII se ne professerà anzi difensore contro il diritto romano e contro quello canonico. Nel XVII secolo verrà ancor più esaltato da giuristi come Sir Edward Coke e Sir Matthew Hale, e nel XVIII i *Commentaries on the Laws of England* di Sir William Blackstone, permeati della sua dottrina, eserciteranno un'attrattiva più forte in America che non in Inghilterra.

Purgato e corretto dall'equity, il common law dell'epoca medievale era strumentale sia al miglioramento sociale sia alla conservazione dei diritti antichi e, pur essendo esso stesso suscettibile di correzioni attraverso l'appello alla Cancelleria o di chiarificazione attraverso le leggi parlamentari, preservava la continuità del diritto. Attraverso i *writ*, le procedure dei tribunali e la sua applicazione a livello nazionale, proteggeva i sudditi dall'oppressione dei potenti più di qualunque sistema giudiziario del continente, e il suo grande valore verrà messo seriamente in discussione solo all'inizio del XIX secolo, quando Jeremy Bentham e i suoi discepoli cercarono di demolirlo in nome di un diritto statutario codificato basato su astratti principi di giustizia.

* «Gli *Inns* londinesi ... erano un po' come lussuosi collegi universitari – con biblioteca, refettorio e alloggi – in cui si accentrava la quotidiana esistenza di lavoro e di studio degli studenti, dei loro maestri, dei membri tutti della *legal profession* qui corporativamente organizzati.» (A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, vol. 1, cit., pp. 561-63). (*NdC*)

In America, a parte il cristianesimo protestante e la stessa esperienza sociale coloniale, saranno i principi del common law a esercitare l'influsso più potente sulle questioni pubbliche. Gli ordinamenti coloniali lo introdurranno in tutte le colonie, e i principali uomini pubblici americani dell'ultimo quarto del XVIII secolo – specialmente i molti avvocati praticanti presenti fra loro – e i loro successori del primo quarto del XIX, dai repubblicani come Jefferson e Madison ai federalisti come Fisher Ames e Joseph Story, conosceranno in maniera approfondita gli esponenti medievali e rinascimentali del common law, vale a dire Glanville, Bracton, Coke e altri. (John Adams fu uno dei pochi americani che compì anche un attento studio del diritto canonico.) Gli americani conobbero soprattutto i *Commentaries* di Blackstone, anche se questi avversò strenuamente la loro indipendenza nazionale.

È vero che la Rivoluzione produsse un rigetto del common law e di tutto ciò che era inglese, ma nel XIX secolo i suoi sostenitori americani riusciranno infine a prevalere. È peraltro difficile immaginare come avrebbe potuto restare unita la società americana dei primi anni della Repubblica, se il common law non fosse stato adattato alla situazione locale: l'America non era preparata ad amministrare la giustizia attraverso codici statutari statali o federali e il presidente Madison rifiutò l'offerta di Bentham di redigere un codice apposito per i neonati Stati Uniti.

Nel '900, sia in Inghilterra sia negli Stati Uniti sia negli altri paesi che lo hanno adottato, il common law va gradualmente cedendo di fronte all'avanzata del diritto statutario. Alcuni legislatori sembrano a malapena consapevoli della sua esistenza ed emanano statuti che trattano in modo meno soddisfacente materie già adeguatamente regolate dal common law.

Eppure, se non fosse stato per l'antico common law, quelle assemblee rappresentative che oggi scodellano i nuovi statuti non sarebbero neppure nate. Esso contribuì non poco a dare stabilità all'Inghilterra medievale (e in seguito ad altri paesi) contribuendo anche a difendere il principio della supremazia del diritto e l'esercizio delle forme di autogoverno.

La struttura della Costituzione inglese

È un errore pensare al Medioevo come a un lungo periodo di tirannia. Furono secoli segnati dalla violenza e dalla ferocia, ma fino al Rinascimento l'assolutismo politico fu l'eccezione più che la regola. I poteri di polizia dei «totalitarismi» moderni non esistevano e spesso l'influenza potente della Chiesa frenava quei re e quei baroni che cercavano di ampliare il loro potere temporale. Di regola il sovrano medievale era il «primo fra pari», cioè il più importante fra i baroni; ammesso che desiderasse il potere assoluto, gli mancavano comunque il denaro e l'esercito professionista per procurarselo. Lo stesso Sacro Romano Impero, che governava come meglio poteva i germani e gran parte dell'Italia, non aveva nulla di simile all'*imperium* degli antichi imperatori romani. All'interno del «sistema» feudale erano possibili un'ampia multiformità e anche una considerevole libertà, seppure diversa da quella moderna.

Il feudalesimo, strumento di governo militare, permise all'Europa di resistere ai musulmani di Spagna, Africa e Levante, e ai mongoli delle steppe russe, conservando inoltre nelle terre cristiane un certo ordine. Con il «patto feudale» il barone o il cavaliere assumeva il possesso della terra in cambio della prestazione di servigi militari nel momento del bisogno: egli avrebbe servito il suo signore difendendone i possedimenti, o l'intero regno qualora il re avesse convocato i suoi vassalli maggiori ed essi, a loro volta, avessero convocato i propri. La gelosia dei baroni nei confronti delle prerogative regie e la perenne diffidenza che i re nutrivano per i turbolenti baroni contribuì a conservare un discreto equilibrio di potere.

Esterni, ma non disgiunti da questa struttura feudale erano

la Chiesa (il più grande proprietario terriero) e i borghi, cioè le città fortificate* dei mercanti e delle corporazioni di arti e mestieri, dotate di patenti concesse dal re o da qualche nobile di stirpe regale. In subordine stava l'insieme del popolo medievale, cioè i contadini, alcuni dei quali servi della gleba o servi feudali, e altri relativamente liberi. Grazie all'influenza dell'insegnamento cristiano e ai profondi mutamenti economici occorsi, la schiavitù si era estinta: il servo della gleba era sì vincolato alla terra, ma era comunque un membro della comunità sociale e della comunità spirituale della Chiesa. Erano la comune fede religiosa e il bisogno di protezione contro avversari terribili a tenere insieme, seppur in modo blando, l'Europa medievale.

La società medievale era un complesso di lealtà e di impegni personali senza molta somiglianza con i moderni stati politici. Fra i vari regni medievali, l'Inghilterra, per il suo isolamento geografico e per l'autorità centrale rivendicata dai re dopo la conquista normanna, era quella che più si avvicinava all'idea di stato unitario. All'interno di quel regno, relativamente sicuro, iniziarono a svilupparsi determinate istituzioni politiche progenitrici dell'ordine americano. A parte le leggi, la principale fra quelle istituzioni è il governo rappresentativo.

Secondo Montesquieu, che scrisse intorno alla metà del XVIII secolo, il governo rappresentativo è l'unico grande mutamento intervenuto nell'arte di governare dal tempo di Aristotele. Quasi tutta l'Europa, e anzi quasi tutto il «mondo libero», deve le istituzioni rappresentative moderne al modello inglese. Se non fosse per il governo rappresentativo, i grandi stati moderni sarebbero, al meglio, strutture imperiali come l'Impero romano, o si sarebbero dissolti una volta di più in città-stato e in cantoni dove il cittadino può far udire la sua voce in modo diretto. Gli americani si libereranno dell'autorità nominale del sovrano inglese e dell'autorità reale del parlamento, ma il loro governo (malgrado alcuni prestiti da fonti classiche) sarà essenzialmente costituito dallo sviluppo del

* Il borgo è un centro urbano che possiede una corporazione municipale e speciali privilegi concessi dal re con apposito statuto, e verrà rappresentato alla Camera dei Comuni. (*NdC*)

sistema inglese della rappresentanza del popolo in un'assemblea deliberativa.

Nella politica nazionale la Magna Carta, strappata a re Giovanni dai baroni del regno, nel 1215, è il frutto dei primi sommovimenti miranti a ottenere una rappresentanza. Giovanni, quantunque fosse un uomo intelligente e un abile soldato, era un monarca così avido e malvagio che in seguito nessun sovrano inglese vorrà più assumere quel nome. Il re aveva imprigionato a suo arbitrio baroni, cavalieri e cittadini per estorcere loro grandi somme di denaro necessarie a finanziare le sue guerre. Stretto fra la rivolta della maggior parte dei baroni e la minaccia di un'imminente invasione francese, Giovanni fu costretto a concedere una garanzia di comportamento giusto denominata Magna Carta, che sottoscrisse a Runnymede, fra Londra e Windsor.

Dopo l'epoca feudale la maggior parte degli articoli di questa concessione ha perso significato. Ma un principio fondamentale contenuto nella Magna Carta perdura fino ai giorni nostri, anche se in quel documento è espresso in modo succinto. Quel principio penetrò nello sviluppo del common law del XIII secolo e comparve in ordinamenti e in statuti regi successivi, per divenire la pietra su cui venne costruita la Costituzione inglese. Si tratta del principio della supremazia del diritto: l'idea, cioè, che esiste una legge permanente a cui tutti gli uomini debbono obbedire; perfino il re è sottomesso al diritto. A tale principio si affiancava un corollario: se il re infrange la legge e viola i diritti dei vassalli, i baroni e il popolo possono privarlo dei suoi poteri.

Col tempo, da questo principio si sviluppò l'intera Costituzione inglese, una costituzione «non scritta», nel senso che non è raccolta in un singolo documento. Nell'ultimo quarto del XVIII secolo gli americani rivendicheranno lo stesso principio: si tratta della radice della Dichiarazione d'indipendenza.

Il successore di Giovanni, troppo debole per annullare le concessioni di Runnymede, lasciò l'organizzazione dello stato nelle mani dei baroni del Gran Consiglio, un'istituzione non rappresentativa giacché ogni barone rappresentava solo se stesso. Ma se il sovrano non è assoluto e se i baroni governano in suo nome, sicuramente sia il re sia i baroni devono

trarre la loro autorità da qualche fonte superiore. Fin quasi alla fine dell'epoca medievale, tutti i sovrani d'Inghilterra dovettero riconfermare la Magna Carta, alcuni anche più volte. Il sovrano è vincolato dal diritto: si tratta di un principio che divenne impossibile negare. Tuttavia, se il re dovesse infrangere la legge, chi potrebbe porgli un freno senza scatenare la guerra civile? Il problema fu risolto con la creazione di un'assemblea rappresentativa, il parlamento.

In questa sede si possono solo menzionare gli stadi principali dello sviluppo medievale dell'istituzione. Nelle ricorrenti contese fra sovrano e feudatari maggiori, per entrambe le parti era necessario cercare un appoggio esterno rispetto ai principali baroni che sedevano nel Gran Consiglio, e, anzi, all'intero loro ordine. Ci si doveva quindi rivolgere ai rappresentanti di altri ordini o stati. Dovendo reperire del denaro, si doveva guardare oltre il partito baronale.

Nell'Europa medievale si potevano identificare, in genere, tre stati, tre grandi ordini sociali: il clero, i baroni e il popolo. (Per «popolo» non s'intendeva la massa dei contadini, ma uomini dotati di beni e di una certa posizione che non appartenevano né al clero, né al ceto baronale: la maggior parte di questo «popolo» era costituita dai cittadini e borghigiani liberi, e dai liberi proprietari terrieri del contado non legati da vincoli feudali.) In Inghilterra si classificavano come popolani anche i figli dei baroni e i cavalieri, questi ultimi in origine locatari che dovevano servigi militari ai baroni. Dunque, per ottenere un appoggio contro i baroni, il re doveva rivolgersi al clero e al popolo, quegli stessi ordini sociali a cui talvolta si rivolgevano i baroni per ottenere un sostegno contro il re.

Prima il partito baronale e poi il re invitarono i rappresentanti del popolo a prendere parte alle delibere del regno, e il Gran Consiglio, nella seconda metà del XIII secolo, iniziò a cedere alcuni dei suoi poteri a un parlamento più universale. Nel 1295 Edoardo I, un sovrano energico che aveva bisogno di aiuto per battere i francesi e gli scozzesi, convocò il *Model Parliament* (parlamento modello) in rappresentanza di tutti gli stati. Lo componevano i grandi ecclesiastici (vescovi e abati) e i vassalli maggiori dell'antico Gran Consiglio, ma anche due cavalieri per ogni contea, due abitanti per ogni borgo e i rappresentanti del basso clero. Nel «parlamento modello»

sistema inglese della rappresentanza del popolo in un'assemblea deliberativa.

Nella politica nazionale la Magna Carta, strappata a re Giovanni dai baroni del regno, nel 1215, è il frutto dei primi sommovimenti miranti a ottenere una rappresentanza. Giovanni, quantunque fosse un uomo intelligente e un abile soldato, era un monarca così avido e malvagio che in seguito nessun sovrano inglese vorrà più assumere quel nome. Il re aveva imprigionato a suo arbitrio baroni, cavalieri e cittadini per estorcere loro grandi somme di denaro necessarie a finanziare le sue guerre. Stretto fra la rivolta della maggior parte dei baroni e la minaccia di un'imminente invasione francese, Giovanni fu costretto a concedere una garanzia di comportamento giusto denominata Magna Carta, che sottoscrisse a Runnymede, fra Londra e Windsor.

Dopo l'epoca feudale la maggior parte degli articoli di questa concessione ha perso significato. Ma un principio fondamentale contenuto nella Magna Carta perdura fino ai giorni nostri, anche se in quel documento è espresso in modo succinto. Quel principio penetrò nello sviluppo del common law del XIII secolo e comparve in ordinamenti e in statuti regi successivi, per divenire la pietra su cui venne costruita la Costituzione inglese. Si tratta del principio della supremazia del diritto: l'idea, cioè, che esiste una legge permanente a cui tutti gli uomini debbono obbedire; perfino il re è sottomesso al diritto. A tale principio si affiancava un corollario: se il re infrange la legge e viola i diritti dei vassalli, i baroni e il popolo possono privarlo dei suoi poteri.

Col tempo, da questo principio si sviluppò l'intera Costituzione inglese, una costituzione «non scritta», nel senso che non è raccolta in un singolo documento. Nell'ultimo quarto del XVIII secolo gli americani rivendicheranno lo stesso principio: si tratta della radice della Dichiarazione d'indipendenza.

Il successore di Giovanni, troppo debole per annullare le concessioni di Runnymede, lasciò l'organizzazione dello stato nelle mani dei baroni del Gran Consiglio, un'istituzione non rappresentativa giacché ogni barone rappresentava solo se stesso. Ma se il sovrano non è assoluto e se i baroni governano in suo nome, sicuramente sia il re sia i baroni devono

trarre la loro autorità da qualche fonte superiore. Fin quasi alla fine dell'epoca medievale, tutti i sovrani d'Inghilterra dovettero riconfermare la Magna Carta, alcuni anche più volte. Il sovrano è vincolato dal diritto: si tratta di un principio che divenne impossibile negare. Tuttavia, se il re dovesse infrangere la legge, chi potrebbe porgli un freno senza scatenare la guerra civile? Il problema fu risolto con la creazione di un'assemblea rappresentativa, il parlamento.

In questa sede si possono solo menzionare gli stadi principali dello sviluppo medievale dell'istituzione. Nelle ricorrenti contese fra sovrano e feudatari maggiori, per entrambe le parti era necessario cercare un appoggio esterno rispetto ai principali baroni che sedevano nel Gran Consiglio, e, anzi, all'intero loro ordine. Ci si doveva quindi rivolgere ai rappresentanti di altri ordini o stati. Dovendo reperire del denaro, si doveva guardare oltre il partito baronale.

Nell'Europa medievale si potevano identificare, in genere, tre stati, tre grandi ordini sociali: il clero, i baroni e il popolo. (Per «popolo» non s'intendeva la massa dei contadini, ma uomini dotati di beni e di una certa posizione che non appartenevano né al clero, né al ceto baronale: la maggior parte di questo «popolo» era costituita dai cittadini e borghigiani liberi, e dai liberi proprietari terrieri del contado non legati da vincoli feudali.) In Inghilterra si classificavano come popolani anche i figli dei baroni e i cavalieri, questi ultimi in origine locatari che dovevano servigi militari ai baroni. Dunque, per ottenere un appoggio contro i baroni, il re doveva rivolgersi al clero e al popolo, quegli stessi ordini sociali a cui talvolta si rivolgevano i baroni per ottenere un sostegno contro il re.

Prima il partito baronale e poi il re invitarono i rappresentanti del popolo a prendere parte alle delibere del regno, e il Gran Consiglio, nella seconda metà del XIII secolo, iniziò a cedere alcuni dei suoi poteri a un parlamento più universale. Nel 1295 Edoardo I, un sovrano energico che aveva bisogno di aiuto per battere i francesi e gli scozzesi, convocò il *Model Parliament* (parlamento modello) in rappresentanza di tutti gli stati. Lo componevano i grandi ecclesiastici (vescovi e abati) e i vassalli maggiori dell'antico Gran Consiglio, ma anche due cavalieri per ogni contea, due abitanti per ogni borgo e i rappresentanti del basso clero. Nel «parlamento modello»

il clero continuava a formare uno stato separato e i cavalieri sedevano con i baroni, lasciando che i borghigiani formassero il terzo stato (una disposizione che in Francia durò fino alla Rivoluzione del 1789).

Quando si formò il prototipo del parlamento (vocabolo che viene da «parlare»), il clero inglese, temendo di perdere l'antico diritto alla sola autotassazione, preferì non essere direttamente coinvolto nel processo politico. Cresciuto in potenza, il parlamento inglese fu quindi costituito da due sole camere: i *Lords Spiritual and Temporal* (ovvero i grandi ecclesiastici e i grandi baroni) e i Comuni, composti soprattutto da borghigiani e cavalieri. Nell'Inghilterra medievale le distinzioni sociali erano meno rigide di quelle del continente e i cavalieri, che si trovavano più a loro agio con i ricchi abitanti delle città che con i grandi baroni, finirono per prendere posto nel parlamento come rappresentanti del popolo, cioè fra i Comuni (ogni *shire* o contea eleggeva parecchi cavalieri). La Camera dei Lord non era un corpo rappresentativo e in gran parte non lo è neppure oggi: i pari del regno vi siedono per diritto proprio. Cittadini e cavalieri erano però troppo numerosi per riunirsi tutti insieme in una camera, e si dovette così dare inizio all'elezione dei membri del parlamento. Poiché in teoria erano eletti per rappresentare l'intero popolo inglese, e dato che solo dal popolo i sovrani potevano ottenere il denaro di cui avevano bisogno, la Camera dei Comuni acquisterà in seguito maggior peso della Camera dei Lord. Al grosso del clero, separatosi dai parlamenti, bastava svolgere periodicamente i propri Sinodi ecclesiastici indipendenti.

L'importanza del parlamento modello del 1295 non stava nella sua organizzazione (presto mutata), ma nei documenti emessi dai giuristi del sovrano per convocarne i membri. *Quod omnes tangit ab omnibus approbetur*, così recitava una loro frase: ciò che riguarda tutti, dev'essere approvato da tutti. Si trattava di un principio desunto dalla giurisprudenza romanistica. La tassazione per sostenere le guerre di Edoardo riguardava tutti e il parlamento modello garantì al re il sostegno finanziario. Lo stanziamento però si esaurì presto ed Edoardo impose nuove tasse senza il consenso parlamentare. Di fronte alla protesta dei baroni, nel 1297 Edoardo fu costretto a concedere una *Confirmation of the Charters* (Ratifica delle concessioni), documento in cui il sovrano affermava che, conformemente all'antica consuetudine, non avrebbe imposto tasse straordinarie oltre i tributi feudali senza il consenso degli stati del regno. Ciò che riguardava tutti, doveva essere approvato da tutti.

Così il controllo dell'erario passò nelle mani di quello che stava già diventando un corpo molto simile alla moderna Camera dei Comuni. Solo un'istituzione che rappresenta tutti può approvare l'imposizione fiscale: sarà questo uno dei tratti salienti della nascente Costituzione inglese e di tutte le successive costituzioni che seguiranno quel modello, e consentirà ai parlamenti di esercitare un certo controllo sulle azioni della corona; o, per usare termini americani odierni, questa funzione darà al Congresso, o agli organi legislativi dei singoli stati, un controllo effettivo sui poteri della branca esecutiva del governo. Se manca di fondi, un governo non può fare nulla, nemmeno pagare l'esercito: così, in tutti i governi rappresentativi moderni, il controllo dell'erario viene affidato all'assemblea rappresentativa.

La Ratifica delle concessioni era solo l'embrione dell'autorità parlamentare; nella pratica, lo scontro fra i sovrani e i Comuni per il controllo dell'erario continuerà fino al XVII secolo. Ma il principio era stato stabilito e, durante il regno di Edoardo III, verrà più o meno fissata anche la conformazione del parlamento, con i pari del regno seduti nella Camera dei Lord (ora dei nobili, più che dei baroni semi-indipendenti di un tempo), con i borghigiani e i cavalieri riuniti nella Camera dei Comuni e con il grosso del clero ritiratosi dalle dispute parlamentari.

Il parlamento trecentesco poteva presentare petizioni al re e far dipendere l'elargizione di fondi dalla favorevole accoglienza riservata a tali richieste dal sovrano, ma non gli era permesso prendere l'iniziativa su nulla. (In teoria, perfino oggi la Camera dei Comuni è «un insieme di critici» piuttosto che un'assemblea di legislatori.) Ma a parte la sospensione dei finanziamenti, in quale altro modo il parlamento poteva influire sulla condotta del re?

Oltre al controllo sull'erario, il più efficace contrappeso al potere regio escogitato dal parlamento medievale fu la messa in stato d'accusa. La deposizione di un sovrano avrebbe la-

sciato la stato privo di potere e, di norma, provocato una guerra civile; ma la responsabilità degli arbìtri poteva essere imputata ai funzionari reali. Venne perciò formulata la dottrina secondo cui il sovrano non può compiere alcun torto: ciò non significava che il re fosse un perfetto virtuoso, ma solo che, dovendo addossare a qualcuno la responsabilità degli arbìtri, il parlamento avrebbe incolpato i ministri regi. La procedura della messa in stato d'accusa venne inaugurata dopo il 1375 e, poiché poteva tradursi nella decapitazione del funzionario colpevole, costituì un efficace correttivo della condotta regia.

Proprio alla fine del XIV secolo Riccardo II tentò di scrollarsi di dosso ogni controllo parlamentare per ritornare all'assolutismo: Enrico di Bolingbroke, forte dell'appoggio del paese, lo rovesciò e gli succedette come Enrico IV. Di fatto, approvando l'incoronazione di Enrico, il parlamento rivendicava il potere di deporre dal trono e di elevare alla regalità, addirittura scegliendo – come nel caso di Enrico – un successore che non si trovava nella linea diretta di primogenitura. Questa «rivoluzione del 1399» costituirà un precedente per gli americani del XVIII secolo.

Nel 1430 una legge del parlamento stabilì i requisiti permanenti degli elettori di contea, cioè delle persone a cui era accordato il privilegio di scegliere i membri della Camera dei Comuni. Il criterio di base era quello della proprietà: si doveva cioè possedere un allodio del valore di locazione di almeno quaranta scellini l'anno, «al di là di tutte le spese». La misura doveva probabilmente servire a evitare che gli sprovveduti e i turbolenti disturbassero le elezioni. (Fino al XIX secolo i borghi potevano fissare requisiti propri per il godimento del privilegio elettivo e quello della proprietà era quasi sempre incluso.) Questo stesso criterio di ammissione al voto passò sin dall'inizio nelle colonie americane e in parecchi stati dell'Unione rimase in vigore fino agli anni 1820 e oltre.

Verso il 1450, dunque, in Inghilterra si cominciava a intravedere qualcosa di simile a un governo rappresentativo. Il diritto, almeno in teoria, era sovrano. Il re era vincolato al rispetto delle leggi da un giuramento, e non poteva mutarle né imporre nuove tasse senza consenso parlamentare. Il popolo, attraverso elezioni tenute nei tribunali e nei borghi delle contee, sceglieva dal proprio seno dei membri che lo rappresentassero alla Camera dei Comuni, e questi rappresentanti erano tutelati contro le ingerenze e perfino contro l'arresto ordinario. Il potere di mettere in stato d'accusa impediva, o almeno limitava, gli arbìtri o la corruzione dei funzionari regi. Le tasse non potevano essere imposte senza il consenso dei rappresentanti del popolo e questo significava che il re e i suoi ministri dovevano prendere in seria considerazione le petizioni.* Fra i Lord e i Comuni non vi era, dunque, alcuna ostilità. Verso la fine dell'epoca medievale, l'Inghilterra conosceva un grado di ordine, di giustizia e di libertà superiore a quello di qualsiasi altro paese.

Quantomeno, tali prerogative erano previste dalla Costituzione inglese. Ma il mondo medievale si stava sgretolando e, malgrado la presenza di questi elementi di governo rappresentativo, la guerra delle Due Rose, cioè la lotta dinastica fra il casato degli York e quello dei Lancaster, stava devastando il paese. La pace tornerà solo dopo la distruzione di entrambi i casati e dopo che Enrico Tudor, incoronato Enrico VII, emergerà trionfante dalle rovine della struttura feudale. La casa Tudor, pur preservando le forme costituzionali, controllerà il parlamento con brogli e minacce. Il Rinascimento, la Riforma e l'imminente espansione oltremare dell'Inghilterra metteranno in ombra la realtà del governo rappresentativo, raggiunta con tanta lentezza e tanta fatica. All'inizio del XVII secolo, dopo più di cent'anni di dominio da parte di monarchi autoritari, l'Inghilterra conoscerà di nuovo la lotta fra la corona e il parlamento. Tuttavia, alla fine del Medioevo le caratteristiche essenziali della Costituzione erano ormai delineate e i diritti costituzionali degli inglesi – quelle istituzioni di una libertà ordinata – fioriranno anche sulla costa atlantica dell'America.

La spada della fede

L'epoca dello sviluppo del common law e dei parlamenti fu anche l'epoca delle crociate. L'Europa medievale aveva pro-

* *Petitions of grievance*, analoghe ai *cahiers de doléances* francesi. (*NdC*)

dotto due prodigiosi tipi umani: il grande santo e il nobile cavaliere. In epoche successive i loro discendenti saranno rispettivamente l'uomo di cultura e il gentiluomo. Dei santi si è già detto; si consideri ora un famoso cavaliere.

Dagli ultimi anni dell'XI secolo alla fine del XIII l'Occidente feudale s'impegnò in quell'avventura e quella tragedia colossali che furono le crociate. All'inizio di quei due secoli di guerra in Oriente, l'obbiettivo dei sovrani e dei baroni cristiani, o quantomeno dei papi, era stato di liberare dai musulmani la città santa di Gerusalemme e di aiutare l'Impero orientale di Costantinopoli contro i suoi nemici islamici. Il primo scopo venne raggiunto, almeno per ottantotto anni. Quanto al secondo, le spedizioni distrussero il sistema bizantino invece di salvarlo: infatti nel 1204 i crociati latini presero d'assalto Costantinopoli, nominando imperatore uno dei loro principi e suddividendo poi i territori bizantini in feudi.

Nel 1187 Gerusalemme era ricaduta nelle mani dei musulmani e i cristiani latini dell'*Outremer* (le roccaforti cristiane d'oltremare) controllavano solo una striscia di terra lungo la costa palestinese, dominata dalla città-fortezza di Acri; continuavano tuttavia a chiamare quello stato Regno di Gerusalemme. Pur avendo una regina, la diciassettenne Maria, nel 1208 i coloni europei dell'*Outremer* sentivano la mancanza di un re; chiesero perciò al sovrano di Francia di trovare uno sposo per Maria, un marito e un re capace di opporsi al nemico, superiore di numero, e di restituir loro Gerusalemme.

La scelta di Filippo Augusto di Francia, che era stato lui stesso crociato, cadde su un cavaliere sessantenne privo di possedimenti, un cavaliere errante come quelli che si incontravano nelle pagine della letteratura cortese medievale e che avrebbe potuto giostrare con Galvano e con Lancillotto; di carne e di sangue, però; anzi, di molta carne e di molto sangue, data la statura gigantesca. Giovanni di Brienne, che presto sarebbe divenuto re di Gerusalemme, proveniva dalla regione di Champagne e, pur preferendo la spada, era stato cresciuto per divenire sacerdote. Suo fratello, sposato con una lontana erede dei deposti reggitori normanni del Sud, rivendicava invano sul trono di Sicilia un diritto ormai caduto nell'oblio. Per più di quarant'anni questo Giovanni di Brienne era stato un galante cavalier servente di dame, campione

di tornei e valente comandante negli eserciti del sovrano francese; il corpulento e sfregiato veterano venne maritato all'adolescente regina di Gerusalemme, e forse – cosa non frequente nei matrimoni nobiliari dell'epoca medievale – ella lo amò. Di norma Giovanni era tanto gentile con le donne quanto rude con gli uomini armati; anzi, l'unica accusa che gli si potrebbe contestare come re e come imperatore era la sua eccessiva attenzione per mogli e figlie. Dato che Giovanni non possedeva nulla di suo, il re di Francia gli diede quarantamila libbre d'argento e altrettante gliene diede papa Innocenzo. Nella roccaforte d'Acri, re Giovanni attendeva ora il momento in cui avrebbe avuto forza sufficiente per scendere in campo contro i sultani.

Maria di Gerusalemme gli diede una figlia, Jolanda, e poi morì. Il popolo dell'*Outremer* lo ammirava e gli obbediva perché, oltre che esperto politico, era abile in battaglia. Nel 1218 Giovanni era pronto a guidare la quinta crociata e progettava di colpire per primo l'Egitto, il centro della potenza musulmana. Papa Innocenzo III si adoperò al massimo per aiutarlo e in Palestina si radunarono quindi centomila armati decisi a distruggere l'Egitto e a riconquistare Gerusalemme: il re d'Ungheria, il duca d'Austria, una flotta dalle isole Frisone, il re di Cipro e crociati di molte altre terre si unirono a re Giovanni, che già disponeva dei tre ordini monastico-militari e delle reclute dell'*Outremer*. Insieme marciarono infine verso l'Egitto.

Quando Giovanni di Brienne sconfisse le armate del sultano e conquistò il porto di Damietta, il sultano d'Egitto offrì ai crociati Gerusalemme e altro ancora, a condizione che si ritirassero dai suoi domini: ciò bastava per soddisfare Giovanni. Il nuovo papa Onorio III aveva però inviato in Egitto come legato pontificio Pelagio, un cardinale spagnolo che, pur sprovvisto di talento diplomatico e di esperienza militare, vantava un'autorità superiore a quella di Giovanni; e l'opportunità andò dunque perduta.

In quello stesso periodo giunse in Egitto anche san Francesco d'Assisi, l'uomo più straordinario e più santo dell'epoca. In gioventù Francesco aveva combattuto nella guerra fra Assisi e Perugia ed era stato preso prigioniero; ora era un intrepido pacificatore. Seguendo le orme di Cristo più coraggiosa-

mente di chiunque altro prima e dopo il XIII secolo, Francesco e i suoi frati vivevano in povertà e semplicità estreme. Fra tutti i riformatori che di tanto in tanto rinnovarono la Chiesa medievale, era il più umile e quello che ebbe più successo. Il suo amore si estendeva a tutto il creato, persino a «fratello lupo».

Cosa si dissero il santo ardente e il grande cavaliere errante? Della loro conversazione non c'è documentazione alcuna. Tuttavia, Giovanni di Brienne – chierico in gioventù – venne talmente conquistato dall'asceta di Assisi che divenne egli stesso una sorta di francescano e, molti anni dopo, verrà sepolto con il grigio saio dei frati mendicanti di Francesco.

San Francesco attraversò le linee saracene e affascinò il sultano d'Egitto, domandando al monarca musulmano di permettergli di camminare scalzo sui carboni ardenti per testimoniare la sua fede in Cristo. Il sultano al-Kamil gli risparmiò la prova, ma parlò di religione col gentile eroe umbro. «Le guardie musulmane furono dapprima sospettose» scrive uno storico novecentesco delle crociate «ma presto si convinsero che un individuo così semplice, così gentile, così sudicio doveva essere matto, e lo trattarono con il rispetto dovuto ad un uomo che era stato toccato da Dio.»[3] Ciononostante, il mistico di Assisi non riuscì a persuadere i due eserciti alla pace di Dio e quando se ne fu andato dal campo, le ostilità ripresero.

L'ingerenza di Pelagio rovinò la campagna militare di Giovanni. I crociati furono sconfitti, subendo perdite tremende, e Giovanni di Brienne si ritirò ad Acri. Si era sposato di nuovo, questa volta con una principessa armena, Stefania, ma costei tentò d'avvelenare la piccola Jolanda; Giovanni allora picchiò la moglie armena, che – si disse – morì a causa delle percosse. Il cavaliere aveva infatti la mano pesante.

Anche se la quinta crociata era fallita, Giovanni conservava ancora il suo frammento di regno e doveva cercare aiuto per il suo popolo in Occidente; doveva anche trovare un marito forte per Jolanda, che aveva undici anni, mentre egli aveva superato i settanta. Nel 1222 s'imbarcò con lei alla volta dell'Italia e a Roma incontrò papa Onorio, che combinò il matrimonio di Jolanda con il più grande sovrano della Cristianità: Federico II, sacro romano imperatore, abile, scettico

e licenzioso. Dopo il matrimonio Federico stesso avrebbe potuto intraprendere la crociata e liberare di nuovo Gerusalemme. Giovanni esitava, ma il partito era troppo allettante perché anche il più orgoglioso dei cavalieri erranti vi resistesse.

Mentre si redigeva il contratto di matrimonio, Giovanni, in cerca di aiuto per l'*Outremer*, continuò alla volta della Francia e poi della Spagna. Lì sposò un'altra giovane donna, Berengaria, sorella del re di Castiglia. Dopo grandi cerimonie in Italia e nell'*Outremer*, alla fine del 1215 Jolanda si unì in matrimonio con Federico a Brindisi. L'imperatore era potente, istruito e di fatto ateo, oltre che spietato e sleale: rispetto a Giovanni di Brienne, rappresentava l'altra faccia della medaglia cavalleresca.

Non appena sposata Jolanda (e sedottane la cugina, damigella d'onore della sposa), Federico, forte del fatto d'essere ora il marito della giovane regina, depose il vecchio Giovanni dal trono di Gerusalemme assumendolo per sé, e lo privò perfino dei cinquantamila marchi che il morente re di Francia gli aveva dato per l'*Outremer*. Furente, Giovanni di Brienne si recò a Roma dal papa, mentre Jolanda veniva inviata in Sicilia nell'harem di Federico, dove morì dopo aver dato alla luce un figlio dell'imperatore. Come per il Lear di Shakespeare, la vecchiaia di re Giovanni si prospettava sconsolata.

Diversamente da Lear, però, Giovanni di Brienne fu lungi dal perdere il senno. Papa e imperatore arrivarono ai ferri corti, e alla fine, nel 1228, lo scomunicato Federico II s'imbarcò per la Palestina per una specie di crociata. Ormai la povera Jolanda era morta e sepolta in Sicilia e Giovanni non nutriva alcun affetto per Federico. Al comando di truppe pontificie, Giovanni marciò nei domini italici dell'imperatore e s'impadronì di città e di castelli per conto del papa. Al momento della vendetta, Giovanni aveva quasi ottant'anni e alcuni pensavano che avrebbe dovuto essere incoronato re d'Inghilterra, paese che all'epoca necessitava di un re energico.

Ma a Giovanni giunse l'offerta di un trono più esotico. L'Impero latino di Costantinopoli, la più grande delle città medievali, era privo di un re capace. Chi meglio di lui avrebbe potuto difendere quel regno assediato? Berengaria e Giovanni avevano avuto una figlia, Maria, allora di quattro anni: si combinò che la piccola venisse promessa in matrimonio

a Baldovino II, l'imperatore adolescente di Costantinopoli, e che Giovanni stesso divenisse imperatore e reggente fino alla morte.

Così il vecchio cavaliere s'imbarcò alla volta del palazzo sul Corno d'Oro per ottenere il titolo di successore di Costantino il Grande. Vi arrivò nel 1231, imperatore a più d'ottantatré anni. Per il momento, il terrore che il suo nome incuteva teneva lontani i nemici a nord e a est. Giovanni sciolse gli eserciti e visse tranquillamente con la moglie e con la figlia: pareva che il suo fuoco alla fine si fosse estinto.

Così pensavano l'imperatore greco di Nicea e il minaccioso sovrano di Bulgaria, che insieme, nel 1235, marciarono contro Costantinopoli con un'armata formidabile e una flotta enorme: l'imperatore Giovanni aveva al suo diretto comando solo centosessanta cavalieri e una piccola forza di sergenti e di arcieri.

Costantinopoli era circondata dalle più robuste fortificazioni del mondo, ma Giovanni di Brienne le disdegnò. Montato a cavallo, caricò il nemico alla testa della sua cavalleria: il panico assalì i greci e i bulgari che si dispersero, e gli uomini di Giovanni s'impadronirono di gran parte della loro flotta. Poi Giovanni inviò messaggi ai principati vassalli dell'Impero latino, riunì gli occidentali che possedevano feudi in quella che un tempo era stata la Grecia e di nuovo batté i greci e i bulgari nel 1236.

A questo punto nessuno si arrischiò più a disturbarlo. All'età di novant'anni, colmo di gloria, ma con le tasche (come sempre) vuote, Giovanni morì serenamente nel suo palazzo imperiale. Per suo ordine, lo seppellirono con il saio francescano: nel profondo, quest'eroe della spada era fratello del mendicante di Assisi.

L'epoca della cavalleria era un'età di meraviglie. Dove incominciava la realtà e dove finiva la fantasia? Nessuno lo sapeva. Giovanni di Brienne aveva compiuto gesta meravigliose come quelle di un cavaliere della letteratura cortese. «La cavalleria fu il bel fiore dell'onore» commenta Henry Osborn Taylor «che crebbe su questo suolo, racchiuso nel vasto fogliame dell'immaginazione ... Per trovare un efficace esempio di mescolanza fra realtà e ideale della cavalleria, il lettore può guardare entro se stesso e osservare come immaginazione e realtà siano inestricabilmente mescolate. Riconoscerà allora che ciò che talvolta sembra parte della sua immaginazione, talaltra è la più vera fra le realtà della sua vita. Anche questa oscillante verità dello spirito era cavalleria.»[4]

La maggior parte dei cavalieri erranti dell'epoca medievale erano corpulenti uomini in corazza che vagavano in cerca di cause da difendere: talvolta erano le ragioni delle vedove e degli orfani, ma di solito si trattava di cause mercenarie. Fra loro poteva emergere un tipo come Giovanni di Brienne e, col tempo, dagli ideali della cavalleria nacque il concetto di gentiluomo. Due forze, dirà Edmund Burke nel '700, hanno preservato la civiltà europea: la religione cristiana e lo spirito del gentiluomo. L'antico cavaliere errante scomparirà al tempo di Miguel de Cervantes, nel XVI secolo, e il suo ultimo emulo, Don Chisciotte della Mancia, apparirà assurdo. Tuttavia, Don Chisciotte, venerando eroi come Giovanni di Brienne e i suoi pari della letteratura cortese medievale, spicca come un autentico gentiluomo, dotato di uno spirito assai più nobile di coloro che lo scherniscono. Secondo le parole di G.K. Chesterton «un cavaliere meschino e sciocco cavalca eternamente invano»: ma non del tutto invano. Infatti il senso dell'onore e del dovere, e la spada della fede furono trasferiti in parte dal mondo medievale all'epoca successiva.

Durante il Rinascimento inglese, il cortigiano e il gentiluomo prenderanno il posto del cavaliere errante. Saranno facile preda di amore e odio, come l'antico cavaliere, ma la loro grazia sarà più raffinata. Sir Walter Raleigh, che fondò la prima colonia della Virginia, verrà gettato nella torre di Londra con una falsa accusa di tradimento; lì scriverà la sua immensa *History of the World* e si dedicherà allo studio della medicina. Alla fine, per compiacere l'ambasciatore spagnolo, re Giacomo lo manderà a morte, e Raleigh andrà al patibolo e morirà da vero gentiluomo.

Il poeta Sir Philip Sidney, ferito mortalmente nei Paesi Bassi, cederà la sua tazza di acqua a un soldato semplice che agonizzava: «Ne hai più bisogno di me». L'ideale cavalleresco del Medioevo sopravvisse così alla scomparsa delle istituzioni feudali.

L'America non era una terra aristocratica, ma negli uomini dell'epoca coloniale e di quella successiva questi esempi non

andarono perduti. Il capitano John Smith, comandante della prima forza coloniale della Virginia, era una specie di paladino moderno, che amava raccontare storie (probabilmente per metà inventate e per metà vere) sulle sue guerre contro i turchi. L'America non aveva nobili, ma avrebbe avuto dei gentiluomini.* E capaci di osare. Fra essi vi fu George Washington, che non temeva d'impugnare la spada; e anche Robert E. Lee, un altro virginiano. È bene che la guerra sia così terribile, diceva Lee, perché altrimenti finiremmo per amarla.

È stato detto che un gentiluomo è un uomo che non si definisce mai tale. Certamente, pochi americani avanzano oggi pretese di signorilità. E tuttavia il rude difensore degli oppressi dell'epoca medievale lasciò in eredità ai secoli successivi uno spirito di coraggio, d'onore, di fortezza e, a volte, di generosità che non ha perduto del tutto il suo valore. Il messaggio dei santi medievali riecheggia fino a noi, e così è per quello trasmessoci dai cavalieri medievali. Come mi disse una volta il poeta-avventuriero Roy Campbell «se sei Don Chisciotte, tutti i mulini a vento ti sembreranno dei giganti; ma, in quel caso, tutti i giganti ti sembreranno dei mulini a vento». Francesco d'Assisi, uomo di nobili natali, era coraggioso in un modo, Giovanni di Brienne in un altro; entrambi erano sostenuti dalla fede. La loro luce, mescolandosi, continua a illuminare questo secolo, che deve affrontare i suoi mulini a vento e i suoi giganti.

Scolastici e università

I cavalieri sono quasi scomparsi, ma i dotti si sono moltiplicati. Un'eredità ci giunge ininterrotta dall'epoca medievale: le università. Il compito di un'università consiste nell'ordinare e nell'integrare la conoscenza. Senza questo lavoro, cominciato in modo sistematico nel XII secolo, la civiltà moderna affonderebbe.

Sebbene gli americani degli anni in cui il paese si formò

* L'autore riprenderà questo concetto in *The Conservative Constitution*, Regnery Gateway, Washington 1990, pp. 35-48. (*NdC*)

fossero indirettamente influenzati dal pensiero medievale, pochi di loro capirono quanto dovessero a quella fonte. Salvo qualche eccezione, tendevano a giudicare il Medioevo un'epoca barbara, ma tutto il loro sistema d'istruzione era sostanzialmente desunto dalla pedagogia medievale.

Gli scolastici, i filosofi cristiani delle università medievali, trascendevano le barriere della nazionalità e della lingua. Infatti non gli idiomi nazionali, ma il latino era la lingua delle università e professori e studenti si spostavano liberamente da un paese all'altro, insegnando e studiando senza molto riguardo per le fedeltà politiche. Lo stesso vocabolo «università» implica l'universale e il generale, ossia qualcosa di più del locale e dell'individuale, e la validità dei titoli universitari era riconosciuta in tutta la Cristianità.

Gli scolastici erano alla ricerca delle verità universali. Nel XIII secolo, al culmine della loro potenza intellettuale, svilupparono un'elaborata struttura filosofica per dimostrare che la ragione non è contraria alla fede cristiana. Il più grande di loro, Tommaso d'Aquino, riconciliò gli scritti di Aristotele con la dottrina cristiana. Gli scolastici di quell'epoca, i realisti, ritenevano l'universo ordinato dalla sapienza e dall'amore divini e dichiaravano che la realtà autentica si trova negli «universali», cioè nelle leggi generali dell'essere, in parte simili alle «idee» di Platone.

Oltre che nella metafisica e nell'etica, gli scolastici del XIII secolo cercavano gli «universali» nella politica: lo stato dev'essere guidato da princìpi universali di giustizia. Secoli prima sant'Agostino aveva scritto che lo stato era un male necessario derivante dall'iniquità dell'uomo, ma san Tommaso riteneva lo stato politico naturale e benefico: anche se il genere umano non fosse stato segnato dal peccato, il governo sarebbe stato un mezzo auspicabile per il conseguimento del bene comune. In questo, come in molte altre cose, l'aquinate ripristinava l'autorità di Aristotele.

In tema di ordine sociale civile, la preoccupazione principale degli scolastici era quella di descrivere la corretta relazione fra Chiesa e stato: come equilibrare cioè le «due spade», o i due poteri per mezzo dei quali questo mondo viene governato, delineate da san Gelasio al tempo in cui la Chiesa stava sorgendo sopra le rovine della struttura imperiale ro-

mana. In che modo il papa e l'imperatore dovevano ripartirsi l'autorità? In tempo di crisi, gli uomini dovevano essere più fedeli alla Chiesa o allo Stato? Il diritto canonico era indipendente dalle leggi imperiali o da quelle regie? In epoca medievale si trattava di interrogativi molto concreti, dato che periodicamente subivano la prova del sangue; come nel caso del martirio di Tommaso Becket, arcivescovo di Canterbury, divenuto con la sua morte il più popolare dei santi inglesi.

Saremmo qui tentati di sviscerare in dettaglio tali questioni, costantemente pertinenti alle problematiche dell'ordine. Tuttavia, gli americani che fondarono una nazione nuova nel XVIII secolo non badarono molto ai dibattiti scolastici: la Riforma aveva eretto un'invalicabile barriera fra i filosofi «papisti» dell'epoca medievale e i coloni dell'America settentrionale britannica. I concetti dell'aquinate e di altri scolastici del XIII e del XIV secolo giungeranno ad alcuni americani solo di seconda mano, attraverso le opere di Richard Hooker e di qualche altro teologo anglicano della Riforma. Quando la Chiesa medievale nel XVI secolo si dissolse, gli scolastici del continente rimasero preclusi agli inglesi e perciò anche agli americani.

Tuttavia molti dei più eminenti studiosi medievali erano inglesi o scozzesi e i loro scritti entrarono in parte nella coscienza intellettuale che costituiva il substrato della cultura americana. Il più antico dei pensatori medievali inglesi fu sant'Anselmo, arcivescovo di Canterbury, nell'Inghilterra normanna: era nato in Italia, ma divenne l'artefice intellettuale e materiale della Chiesa medievale inglese. I più colti fra i primi americani conoscevano in parte le poderose prove di Anselmo circa l'esistenza e la perfezione del Dio rivelato.

Ma vi erano anche altri scolastici inglesi e scozzesi, famosi in tutta la cristianità. Nel XIII secolo il francescano Alessandro di Hales; Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln; e Ruggero Bacone, le cui idee anticipavano il metodo scientifico moderno. Nella prima metà del XIV secolo Giovanni Duns Scoto, il *doctor subtilis*, si contrappose al sistema di san Tommaso e, sempre in Inghilterra, si formò il formidabile Guglielmo di Ockham, nominalista.

Il sistema di Guglielmo di Ockham si oppose al realismo delle università, contribuendo, seppur in modo non intenzionale, ad aprire la strada al Rinascimento e alla Riforma. La corrente di pensiero detta nominalismo negava infatti l'esistenza degli universali: i nominalisti ritenevano che solo i nomi fossero generali, ma che non esistessero che le realtà individuali. Non c'è, per esempio, alcun «cavallo» universale: «cavallo» è solo un nome che si applica, per comodità, a certe creature di una determinata specie che si somigliano l'una all'altra. Questa concezione nominalistica condurrà a un individualismo personale e sociale contrapposto all'universalismo medievale e tale concezione lavorerà in concreto per demolire la «sintesi medievale» fra l'autorità della Chiesa e quella dello stato, costituendo un elemento sia dell'individualismo personale del Rinascimento, sia dell'individualismo religioso della Riforma.

Contemporaneo di Guglielmo di Ockham, nella prima metà del XIV secolo, era Marsilio da Padova, uno scolastico più radicale del nominalista inglese. All'università di Parigi Marsilio sostenne la subordinazione della Chiesa allo stato: anche se la legge divina è superiore alla legge umana, è lo stato che deve decidere l'interpretazione della legge divina. Marsilio, dunque, spingeva la politica di Aristotele – la politica della *polis*, la città-stato autonoma – più lontano di quanto avesse fatto l'aquinate: di fatto, i suoi princìpi riducevano l'autorità papale e ipotizzavano che re e principi potessero governare le Chiese, come accadrà in alcuni paesi durante la Riforma.

Ma per gli scopi di questo volume non converrà addentrarsi nei dibattiti degli scolastici, per quanto importanti fossero. I grandi scolastici continentali – Alberto Magno, Abelardo, Ugo di San Vittore e anche Tommaso d'Aquino – erano infatti poco più che nomi persino fra i ceti colti dell'America settecentesca. Gli americani scopriranno la potenza intellettuale degli antichi scolastici solo quando nel paese cominceranno a sorgere *college* e università cattoliche, soprattutto verso la fine dell'800. Non i filosofi medievali, ma i teologi anglicani, presbiteriani e puritani nutrirono la fede e la ragione americane.

Ciononostante, le università scolastiche medievali della Gran Bretagna e dell'Europa settentrionale, convertite in roccaforti del protestantesimo durante la Riforma, hanno eserci-

tato una vasta influenza sull'ordine americano, sia direttamente, sia per il tramite dei *college* americani, costituiti all'inizio sul loro modello. Le istituzioni che oggi portano il nome di Harvard, di William and Mary, di Yale, di Princeton e di Columbia furono tutte volute per importare nelle colonie i modelli di istruzione superiore inglesi e scozzesi. Anche le università statali fondate all'inizio del XIX secolo si rifacevano a «Oxbridge»* o alle università scozzesi, ma verranno in seguito riformate per emulare le università tedesche e a scopi utilitaristici.

L'università medievale era una corporazione indipendente di studiosi, ossia un insieme di scuole articolate in facoltà delle arti, che preparavano i giovani al baccellierato e alla licenza, e facoltà superiori di teologia, di diritto e di medicina. L'università nasceva di solito dalle scuole monastiche e cattedrali della Chiesa per rispondere al bisogno di istruzione superiore.

In Gran Bretagna e nell'Europa settentrionale (ma non sempre in Italia o nel Sud del continente), le università erano dominate dalla Chiesa, e gli studenti – alcuni davvero molto giovani – erano chierici o ecclesiastici che avevano preso gli ordini minori, o prossimi all'ordinazione sacerdotale. All'università di Bologna gli studenti ebbero ampi poteri, fino a quando i cittadini, protestando contro i loro modi arroganti, riuscirono a por fine alla cosa. Le università inglesi e scozzesi erano invece nominalmente sottoposte alla direzione degli ecclesiastici, ma in pratica erano governate dai professori che erano sacerdoti, monaci e frati. Il loro obbiettivo principale era la ricerca della verità per la gloria di Dio. Si proponevano anche di educare i giovani al sacerdozio, di prepararne alcuni per l'eventuale servizio nello stato e nella Chiesa, e di sviluppare le altre professioni dotte del diritto e della medicina. In queste università la teologia era la regina delle scienze.

Tommaso d'Aquino, nel XIII secolo, riteneva che non vi fosse alcuna barriera fra teologia e filosofia e che le due discipline di studio differissero solo nel metodo. Ma Guglielmo di

* Acronimo simbolico formato da Oxford e Cambridge. (*NdC*)

Ockham, nel XIV secolo, operò una separazione fra filosofia e teologia, sostenendo di avere in tal modo liberato i dogmi cristiani dall'influsso delle speculazioni pagane. Quel divorzio condurrà però ad altre speculazioni, spingendo in direzione della Riforma. Nei primi secoli, tuttavia, nonostante le accanite dispute fra professori e l'ingovernabilità degli studenti, le università europee costituirono dei centri di consolidamento intellettuale dell'autorità e della tradizione.

«Non avevano precedenti nell'antichità» scrive Henry Osborn Taylor a proposito di queste istituzioni medievali: «nulla né ad Atene, né a Roma assomigliò mai a queste corporazioni di maestri e di studenti, con gli estesi privilegi, il programma di studi fisso e i gradi di sapere certificati formalmente. Neppure l'Alessandria dei Tolomei, con tutta la pedanteria dei suoi dotti letterati e dei loro minuziosi studi del passato, aveva da offrire qualcosa di simile alla venerazione scolastica dell'università medievale, che cercò di mettere la filosofia antica e la rivelazione cristiana sopra un unico trono, in modo da potersi genuflettere davanti a entrambe con un unico inchino.»[5]

Oxford e Cambridge, le due università medievali inglesi, vennero fondate tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII, collocandosi così fra le più antiche università (in quanto distinte dalle scuole monastiche o cattedrali). Entrambe erano fuori dalla norma, poiché non si svilupparono da antiche scuole cattedrali, ma nacquero come corporazioni di insegnanti, pur ricevendo presto sussidi ecclesiastici e regi. In quanto associate alle cattedrali, le tre università medievali scozzesi di St. Andrews, Glasgow e Aberdeen assomigliavano invece alla maggior parte delle università dell'Europa settentrionale.

Come esempio piuttosto tardo della qualità delle università medievali e dell'influsso che esercitarono, possiamo prendere in considerazione quella di St. Andrews, la più antica fra le università scozzesi.* Il rilievo dato in questa sede a un'università scozzese piuttosto che a Oxford e a Cambridge

* Russell Kirk le ha dedicato una storia illustrata: *St. Andrews*, B.T. Batsford, London 1954. (*NdC*)

ha delle precise giustificazioni. In primo luogo, nel XVIII secolo Oxford e Cambridge assumeranno un carattere aristocratico; le università scozzesi, invece, rimarranno istituzioni di carattere relativamente democratico e popolare, e professori e studenti assomiglieranno di più a quelli dei primi *college* americani. Inoltre, dopo la Riforma, mentre Oxford e Cambridge diverranno anglicane, le università scozzesi saranno calviniste quanto a teologia e a modello di governo ecclesiastico, e tali saranno pure, fra i primi cinque *college* americani, Harvard, Yale e il Collegio del New Jersey (ora Princeton).

Dato che il governo delle colonie risiedeva a Londra, gli storici trascurano talvolta i contributi scozzesi alla giovane America, ma molta della sua energia originaria, in politica, nel commercio e sulla frontiera, era quella degli scozzesi, che nel nuovo continente saranno il gruppo etnico di maggior successo, a parte i puritani della Nuova Inghilterra. James Wilson, firmatario della Dichiarazione d'indipendenza, membro della Convenzione costituzionale, fra i principali autori della Costituzione e poi giudice associato presso la Corte suprema, nato ed educato nella cittadina universitaria scozzese di St. Andrews, fu uno dei più zelanti difensori della sovranità popolare: il presbiterianesimo scozzese operò sulla vita e sul carattere americani in modo complesso.

Per trovare un'università rappresentativa ci volgiamo quindi a St. Andrews, un piccolo centro di cultura sul Mare del Nord, luogo che aveva attratto i pellegrini durante i «secoli bui» poiché nella sua cattedrale riposavano le ossa di un braccio e di alcune dita dell'apostolo Andrea. I vescovi e gli arcivescovi di St. Andrews erano i primati di Scozia e spesso anche i cancellieri dei sovrani nazionali. La prima università di quella terra austera fu fondata con spirito d'indipendenza nazionale mentre fioriva il patriottismo scozzese, nel secolo successivo alla sconfitta degli inglesi da parte di Robert Bruce a Bannockburn.

St. Andrews aveva ospitato delle scuole sin quasi dagli albori della storia scozzese, scuole che all'inizio erano state dirette dai Culdees, una comunità celtica cristiana d'origine irlandese. All'inizio del XV secolo, nella città prosperavano alcune piccole scuole rette da maestri privati, ma giunse il

tempo in cui si dovette regolarizzare l'educazione e nobilitare l'istruzione superiore. A St. Andrews viveva un vescovo colto ed energico, Henry Wardlaw, che i chierici ritenevano un patrono idoneo a fondare un'università.

La nuova università volle essere sin dall'inizio un bastione dell'ortodossia. Sembra che all'impresa, accanto al vescovo, abbia partecipato come guida spirituale Lorenzo di Lindores, abate di Scone e Inquisitore della Pravità Eretica per la Scozia, e nessuno era certo più ortodosso di lui. Quegli ecclesiastici percepirono i primi brontolii lontani della tempesta che verrà chiamata Riforma e cominciarono a puntellare il muro della fede con il sostegno della ragione.

Si trattava di un'epoca agitata dalle eresie e dagli scismi. In occasione del grande scisma della Chiesa medievale, la Scozia aderì al papato di Avignone, mentre l'Inghilterra appoggiò i pretendenti romani al papato. Gli studenti scozzesi, che fino ad allora avevano fatto capo a Oxford e a Cambridge, rischiavano ora di cadere vittime dello scisma, qualora si fossero avventurati oltre il Border, la zona di demarcazione con l'Inghilterra. Sin dalle guerre per l'indipendenza nazionale, i chierici scozzesi avevano raggiunto il continente in numero crescente, diretti in special modo verso i collegi per gli scozzesi di Parigi e d'Orléans. Ma dopo il 1408, anche la Francia rinunciò alla fedeltà verso Benedetto XIII, il papa avignonese, e perciò l'intero continente, eccettuata la Spagna, risultò interdetto agli studiosi scozzesi. L'accesso alle università inglesi veniva inoltre impedito dai gravi disordini del regno di Enrico IV, mentre nel frattempo, in Francia, la guerra civile aveva colpito duramente i collegi di Parigi e d'Orléans, città a cui era pericoloso perfino avvicinarsi.

Le eresie non erano meno minacciose degli scismi. Il movimento dei lollardi aveva abbracciato le idee di John Wycliffe (che aveva tradotto la Bibbia in inglese) e minacciava la rivolta sociale. I lollardi, o wycliffiti, dicevano di voler sottomettere la Chiesa all'autorità della corona e intendevano confiscare e ridistribuire la terra, applicare la legge ebraica all'Inghilterra e alla Scozia e spazzar via il clero insieme alle prebende. Nel 1407, in Scozia, era stato bruciato John Resby, un predicatore lollardo, perché aveva negato che il papa fos-

se il vicario di Cristo e sostenuto che il cattivo carattere rendesse i sacerdoti incapaci di adempiere agli uffici sacri.

In epoca tardomedievale la Chiesa di Scozia era piuttosto tollerante, ma simili dottrine mettevano in pericolo la sua esistenza; i giovani dovevano essere messi in guardia contro questi errori prima che dei riformatori visionari li seducessero. A Lindores si unirono altri ecclesiastici e insieme, nella città di St. Andrews, tennero lezioni di teologia, di logica, di diritto divino, di diritto canonico e di diritto civile. Nel 1412, il vescovo Wardlaw consegnava a questi studiosi la patente costitutiva dell'università di St. Andrews.

La maggior parte delle università medievali ambiva tuttavia ad ottenere l'approvazione pontificia e, nel 1413, l'austero e anziano Benedetto XIII, l'ultimo papa avignonese, emise sei bolle pontificie che confermavano l'atto costitutivo e autorizzavano la facoltà di teologia e quelle di diritto canonico e civile, delle arti, di medicina e di altre discipline universitarie.

La nuova università aveva un cancelliere (una personalità di chiara fama destinata a proteggere l'istituzione) che, prima della Riforma, era quasi sempre il vescovo o l'arcivescovo di St. Andrews. Internamente all'università veniva scelto il rettore, che doveva essere laureato e aver ricevuto gli ordini sacri; egli amministrava l'estesa giurisdizione civile e penale universitaria, ne ordinava le questioni e ne prescriveva la disciplina: il primo rettore fu Lorenzo di Lindores, l'inquisitore. La Scozia era un paese ancora immerso nella cultura medievale e quindi nessun tratto del nuovo umanesimo penetrò nel programma di studi di St. Andrews: Lorenzo di Lindores teneva lezioni sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo, un libro di testo del XII secolo; i trattati di Aristotele, nella corrotta versione latina (giacché nessun insegnante di St. Andrews conosceva il greco), fornivano la base della filosofia; e la maggior parte dei docenti era nominalista.

Le facoltà di St. Andrews presero a modello l'università di Parigi. Si presumeva che i *bajans*, le matricole (la maggior parte dei quali non aveva più di quindici anni e molti ancora di meno), conoscessero abbastanza bene la grammatica, e fossero pronti a imparare la logica e la retorica e, dopo queste materie, la fisica, la metafisica e l'*Etica* di Aristotele. Uno studente poteva ottenere il baccellierato dopo diciotto mesi,

conseguire la licenza dopo quattro anni e divenire maestro subito dopo. Per diventare dottore in teologia ci volevano altri otto anni di studio. I lettori e i membri del consiglio amministrativo universitario erano ecclesiastici; la maggior parte erano sacerdoti che dedicavano il loro tempo al collegio.

Nel Medioevo quasi tutti gli studenti universitari erano poverissimi. A St. Andrews la loro dieta era costituita dal *porridge* (si portavano l'avena dalle fattorie delle loro famiglie) e da un po' di pesce. Allora come oggi le motivazioni degli studenti erano miste: alcuni erano assetati di sapere; la maggior parte desiderava far carriera in società. Diventare un chierico istruito era un modo per avanzare nella Chiesa e nello Stato, e gli umili natali non costituivano un ostacolo qualora si fosse divenuti buoni e utili letterati. Docenti e studenti delle università medievali finirono per formare un ordine, uno «stato», distinto dagli altri ceti sociali.

L'università di St. Andrews cresceva. L'originario Collegio di San Giovanni venne eclissato dal nuovo Collegio di San Salvatore, fondato dal vescovo Kennedy nel 1450. Quell'energico prelato scelse un'architettura elegante, quasi sul modello di Oxford e di Cambridge, e instaurò una gerarchia di teologi e di letterati: un dottore come rettore del collegio, un licenziato e un baccelliere in teologia, quattro sacerdoti docenti di lettere e studenti di teologia, nonché sei chierici poveri, studenti di lettere e direttori del coro. Questi tredici membri della corporazione, oltre che insegnare e studiare, avrebbero officiato nella chiesa collegiata di San Salvatore. Nel 1475 vennero istituite altre trenta cappellanie e all'inizio del XVI secolo nel Collegio di San Salvatore studiavano fra i sessanta e gli ottanta allievi.

Unendo la pratica religiosa all'apprendimento, il Collegio di San Salvatore divenne il modello di tutti gli studi superiori di Scozia. L'aguzza torre di San Salvatore domina ancora la città di St. Andrews e diciotto generazioni di letterati sono passati attraverso l'archivolto ai suoi piedi.

Cent'anni dopo la fondazione dell'università, sorse una terza istituzione: il Collegio dei Chierici Poveri della chiesa di St. Andrews. Suo scopo era quello di educare i novizi dell'ordine agostiniano così che il priorato di St. Andrews potesse essere servito da uomini colti. Nella carta del 1512 che fon-

dava il collegio si menziona il decadimento della Chiesa di Scozia. Non si poteva tenere nascosta più oltre quell'angoscia: al santuario di St. Andrews non arrivavano più pellegrini. Nei documenti costitutivi del collegio la scomparsa dei pellegrini veniva attribuita, con un certo disagio, al completo trionfo della fede cristiana: quando tutti credono in Dio, Egli non ha più bisogno di operare miracoli presso i santuari dei santi.

Ma, in verità, nel 1512 la Chiesa scozzese era profondamente screditata e la mancanza di pellegrini derivava dalla mancanza di fede nei rimedi miracolosi. Il nuovo Collegio di San Leonardo (come finì per essere chiamato) crebbe sin dall'inizio nella fede decaduta; non molto tempo dopo il collegio, nato come bastione dell'ortodossia, diventò un covo di riformatori, e l'espressione «bere al pozzo del San Leonardo» fu usata per indicare il contagio del calvinismo.

Patrick Hamilton, il primo martire scozzese protestante, era un uomo del San Leonardo e venne bruciato come eretico solo sedici anni dopo la fondazione del collegio. Il più grande degli umanisti scozzesi, George Buchanan, un riformatore austero, divenne direttore del San Leonardo e tutore del giovane re. Prima che il pozzo del San Leonardo si prosciugasse, tutti i resti dell'antico ordine che aveva creato il collegio sarebbero stati estirpati.

Nel 1537, appena prima dell'inizio della Riforma, l'arcivescovo Beaton si procurò una bolla pontificia per un altro collegio ancora, che costruì nel luogo dell'originario San Giovanni. Questo «collegio dell'Assunzione della Beata Vergine Maria» rimase rigorosamente scolastico, giacché l'arcivescovo non si curava delle insistenti richieste del direttore per dare inizio a studi umanistici come il latino, il greco e l'ebraico. Il collegio fu completato dall'ultimo primate cattolico di Scozia, l'arcivescovo Hamilton, ma la Riforma spazzerà quel luogo, sommergendo il collegio di Santa Maria insieme a tutto il resto. Quando i riformatori assalirono il castello di Dumbarton, l'arcivescovo che aveva completato l'edificio venne catturato in armi e impiccato in abito ecclesiastico sulla rocca di Stirling. Dopo il trionfo della Riforma, il collegio fu destinato alla preparazione dei ministri del culto, e ancora oggi è la facoltà di teologia dell'università.

«Le pietre gridano a noi che passiamo» scrive Sir D'Arcy Thompson di St. Andrews «e ci raccontano la storia della nostra terra, le cronache dei papi e dei re, la storia della Chiesa antica e di quella nuova.»[6] Paragonata all'università di Parigi, dice Thompson, St. Andrews è una piccola istituzione; in America, tuttavia, la cultura scozzese risalterà a caratteri cubitali.

Le università del Nord erano state create per servire la Chiesa; presto, però, serviranno il Rinascimento, la Riforma e la rivoluzione. Sul selciato della piazza del mercato di St. Andrews è tracciata una croce; qui si ergeva la medievale croce del mercato e qui, nel 1433, venne bruciato Paul Craw.

Craw, un medico boemo, era stato inviato dagli ussiti dell'Europa centrale con l'incarico di molestare la Chiesa di Scozia. Gli ussiti erano rivoluzionari sociali e precorritori dei riformatori protestanti. Il vescovo Wardlaw, il fondatore dell'università, diede accanitamente la caccia a Craw nello stesso anno in cui l'università di St. Andrews dava il via all'insegnamento. Spinto da due scolastici, il vescovo condannò Craw al rogo e il boemo morì fra le fiamme con una palla d'ottone conficcata in bocca, perché non potesse arringare la folla. Ma altri uomini come Craw sarebbero giunti mentre l'università cresceva, e sarebbe stato impossibile ridurli tutti al silenzio.

In Scozia, come in Germania e altrove, la Riforma nascerà nelle università, e così farà, quasi ovunque, il Rinascimento. La grande conquista intellettuale del Medioevo, le università, divenne dunque la rovina di quell'epoca storica. Dante, quasi alla fine dell'età medievale, giudicò le università un corpo distinto, d'influenza pari a quella dello stato e della Chiesa, e le invitò a prendere parte alla restaurazione dell'ordine medievale; poco dopo la sua scomparsa, esse faranno invece riferimento a nuovi modi di pensare, producendo presto nuovi modi d'agire.

La mezza dozzina di piccoli *college* americani dell'epoca coloniale saranno luoghi spogli e angusti, se paragonati alle università medievali su cui si erano modestamente modellati. Tuttavia, *veritas*, la Verità, il motto di Harvard, riecheggiava coraggiosamente la nobile aspirazione delle università inglesi e scozzesi. Dalla variegata civiltà medievale c'erano da impa-

rare molte più verità di quanto a prima vista ritenessero Harvard o il William and Mary College. Perfino nel momento del crollo, l'ordine medievale consegnava all'America la sua visione sintetica e armonica.

Quando ci si imbatte nel termine «Medioevo» è fuorviante pensare solo alle crociate e alla guerra dei Cent'anni. Nell'epoca medievale, un periodo di un migliaio di anni, molti furono gli episodi di disordine, ma in generale la concezione dell'ordine venne conservata come una nobile prospettiva; e, a volte, i risultati concreti di quella lunga età furono ordinati. Il tentativo di raggiungere l'equilibrio fra i diritti della Chiesa e i diritti dello stato; lo sviluppo delle libertà civiche, delle assemblee rappresentative e, in Inghilterra, del common law; il forte senso comunitario della Chiesa, delle corporazioni, della città e della famiglia: erano questi i segni di una cultura sana, per quanto rude fosse il suo vigore. Il Rinascimento e la Riforma non priveranno del tutto l'America di questa eredità medievale.

NOTE

1 DOUGLAS JERROLD, *England: Past, Present, and Future*, J.M. Dent, London 1950, pp. 23-25.

2 SIR H. MAINE, *Ancient Law*, John Murray, London 1897, p. 82.

3 STEVEN RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, Cambridge University Press, Cambridge 1954, vol. 3, p. 160 (trad. it. *Storia delle Crociate*, Einaudi, Torino 1966, vol. 2, p. 823).

4 HENRY OSBORN TAYLOR, *The Medieval Mind*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1950[4], vol. 2, pp. 536 e 586 nota.

5 *Ibid.*, p. 409.

6 D'ARCY THOMPSON, *St. Andrews*, in *Science and the Classics*, Oxford University Press, Oxford 1940, p. 240.

7
Il tamburo dei riformatori

Di poco inferiori agli angeli

Il XV secolo vide l'inizio di quei profondi mutamenti intellettuali e sociali noti come Rinascimento e Riforma. L'ordine medievale andò in pezzi e venne gradualmente sostituito da un nuovo ordine di cose che, in parte, dura tutt'oggi.

La civiltà medievale raggiunse la sua più alta espressione con Dante Alighieri all'inizio del '300; poi, lungo il corso di quel secolo, l'Età della fede si dissolverà, specialmente nel meridione dell'Europa. Dante, il poeta dotato della più alta capacità immaginativa dopo Virgilio, suo modello, visse gli ultimi vent'anni della sua esistenza esiliato da Firenze, assistendo al montare della marea del disordine in Italia. Tuttavia, sapendo che la creazione di questo mondo e di tutte le stelle era stata opera dell'amore divino, il poeta confidava nella Città di Dio. Nel suo «nobile sogno» vide che anche l'inferno è necessario alla condizione umana: la maggior parte di noi avanza a fatica attraverso il purgatorio, qui e nell'aldilà, e i redenti, benché indegni, raggiungeranno l'abbagliante luce del paradiso. L'ordine divino dura per l'eternità, oltre il peccato e il tempo.*

Nella *Divina Commedia* vi sono due significati, scrisse Dante a Cangrande della Scala, signore di Verona e suo protettore: nel suo significato letterale il poema illustra la condizione delle anime dopo la morte, mentre in quello allegorico illustra la libera scelta morale dell'uomo fra bene e male. In Dante, filosofia scolastica e linguaggio figurato medievale si uniscono e il suo grande poema costituisce una sintesi del sapere poiché attinge idee e immagini dai profeti ebraici, dai filosofi classici, dai giuristi romani, dagli scolastici e perfino dai dotti arabi. Mezzo secolo prima san Tommaso d'Aquino aveva dato sistematicità al pensiero cristiano e medievale: teologia, metafisica, morale e politica erano tutte ricapitolate nella sua poderosa opera. In Dante quella stessa sintesi – l'ordine e l'armonia fra conoscenza e fede – viene espressa attraverso intuizioni e simboli poetici. La verità era conoscibile e l'ordine reale. La verità veniva oscurata dalle follie e dalle passioni dell'uomo, e l'ordine veniva infranto dalle sue bramosie e dal suo desiderio di potere. Tuttavia, la retta ragione poteva nuovamente dischiudere la verità agli occhi degli uomini e l'ordine poteva essere riconquistato mediante coraggiosi atti di volontà. Questa era la visione della *Divina Commedia.*

Il tema dello straordinario poema è quasi sempre l'ordine dell'anima, ma Dante era anche un pensatore politico. Come era possibile riconquistare l'ordine della società nella tormentata Europa del tardo Medioevo? Nel *De Monarchia*, il suo trattato politico, Dante ricerca la restaurazione dell'unità sociale: il potere imperiale, il papato e le università debbono unirsi senza secondi fini in una comune impresa conservatrice per riaffermare il diritto, la verità e la grazia. Il poeta vedeva nel nuovo imperatore Enrico VII il monarca che avrebbe potuto ricreare questa sintesi nel mondo temporale, ma ciò non avvenne. Dopo i successi iniziali durante la sua avanzata in Italia, l'imperatore tedesco perse l'appoggio del papa, Clemente V, e non riuscì a pacificare gli stati italiani, morendo improvvisamente a Siena nel 1313. Dopo questo avvenimento, l'ordine medievale si sfaldò.

L'Europa del '300 divenne preda della decadenza sociale. La guerra imperversava quasi ovunque, mentre la morte nera, la peste, spopolava città e campagne. Il livello di moralità pubblica e privata calava in modo costante. La struttura feudale, elaborato equilibrio di fedeltà, cominciò a crollare sotto la pressione delle monarchie nazionali e dei nascenti interessi commerciali, e nelle antiche città libere del Sud sulle rovine

* La dottrina sul purgatorio, cioè la severa prova di purificazione di cui l'anima fa esperienza dopo la morte, verrà rigettata dai riformatori protestanti. (*NdA*)

della libertà civica si installavano i despoti. Questa situazione, descritta nei versi di Dante, peggiorerà dopo la morte del poeta. L'Età della fede stava per finire e con essa finiva il senso d'unità e di comunità spirituale proprio dell'ideale medievale di Cristianità. In Europa verrà meno quel legame costituito da una Chiesa comune, dal carattere internazionale delle università e da un modello di vincoli sociali derivante dalle comunità di villaggio e dalle corporazioni cittadine. Nel vuoto morale e sociale lasciato dalla civiltà medievale languente si precipitarono il Rinascimento e la Riforma.

Mentre in Occidente svaniva l'ideale del Sacro Romano Impero con i suoi sovrani tedeschi, in Oriente scomparivano le ultime vestigia dell'Impero bizantino: nel 1453 Costantinopoli cadeva in mano ai turchi. Al termine delle crociate gli imperatori greci avevano ripreso possesso di quello che rimaneva dei territori bizantini, ma quel moncone d'Impero romano d'Oriente venne frantumato dalle ambizioni delle città mercantili italiane da un lato e dei sultani turchi dall'altro; alla fine la capitale di Costantino, bastione della civiltà classica e cristiana per undici secoli, cadde: stupisce che fosse durata tanto a lungo.

All'avvicinarsi del disastro, gli studiosi e i nobili bizantini ripararono in Italia, dove, specialmente a Firenze, cominciarono a destare nell'Occidente un più vivo interesse per Platone e per l'intera eredità della scomparsa civiltà classica. La filosofia, la teologia, le arti liberali e presto la politica vennero profondamente influenzate dal nuovo «umanesimo» rinascimentale. La rinascita consapevole della cultura antica, il Rinascimento, era già in atto, ma veniva ora accelerata dagli eventi catastrofici dell'Oriente. Le corti, le università e il papato stesso misero da parte la sintesi e le istituzioni medievali, dedicandosi alle cose di questo mondo.

Il termine «umanesimo» indicava in origine la fervida devozione verso i classici greci, intesa come rivelazione di intuizioni dimenticate, ma presto implicò la considerazione per la moderna Europa che stava nascendo, in contrasto con la spiritualità intensa della filosofia e della religione medievali: il Rinascimento ebbe aspetti multiformi, ma per l'ordine medievale significò la morte.

Nel 1486 giunse a Roma uno strano e brillante rappresentante del nuovo umanesimo, Pico della Mirandola. Rampollo del casato principesco di Mirandola (che vantava fra i suoi antenati Costantino il Grande), una delle più illustri fra le grandi famiglie del Rinascimento italiano, Pico sfidò i dottori delle scuole a dibattere con lui novecento importanti tesi. Aveva solo ventiquattro anni, era bello e ricco, e invitò tutti i dotti del mondo a raggiungerlo a Roma, a sue spese, per discutere di questioni fondamentali. «Nessuno realizzò in maniera più completa» scrive di lui John Addington Symonds «il sublime ideale di umanità, superiore ai godimenti fisici e nobilitato dal vigore intellettuale, che costituisce il trionfo del pensiero del Rinascimento.»[1]

Fra le molte opere del conte Giovanni Pico della Mirandola, il solo componimento ancora oggi letto è il breve discorso *La dignità dell'uomo*, che tenne allorché giunse a Roma. Quest'orazione, simile a un guanto gettato per sfidare l'autorità medievale, rappresenta l'espressione più concisa dei grandi sogni del primo Rinascimento, ma Pico sarebbe rimasto turbato di fronte alle conseguenze delle sue dottrine.

A partire dall'età di quattordici anni, Pico aveva studiato nelle università di Bologna, Ferrara, Padova e Parigi, acquisendo una vasta erudizione – anche se forse fu più un retore che un pensatore originale – e apprendendo il greco, il latino, l'ebraico, il caldeo e l'arabo. Mistico, mago e studioso, combinava nel proprio carattere la complessità gotica del Medioevo con l'egoismo e la razionalità del Rinascimento. Di tutti gli umanisti, fu il più romantico; il suo titanico disegno era di realizzare una sintesi fra il sapere ebraico, quello classico e quello cristiano. In questo era simile a Dante, suo predecessore, ma il risultato della sua sfida divise, invece di integrare: pur non ripudiando del tutto gli scolastici (fra quelli che studiò vi erano Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto e Alberto Magno) Pico anelava a intuizioni più penetranti.

Fra le sue novecento tesi, alcune proposizioni erano al limite dell'eresia. Pico riteneva che i segreti dei maghi potessero confermare la divinità di Cristo e che la cabala degli ebrei medievali (aveva studiato, infatti, anche con maestri ebraici) convalidasse i misteri cristiani. Trascorse dunque la vita arringando, leggendo, vaneggiando, predicando e dando inizio a una vasta opera destinata a confutare i nemici del cristianesimo; morì di febbre all'età di appena trentun anni; a

quell'epoca aveva già rinunciato al mondo e alla carne, progettando di vagare scalzo sul modello evangelico.

La dignità dell'uomo, opera del suo genio precoce, costituisce il manifesto dell'Umanesimo. L'uomo si rigenera: «il significato originario del Rinascimento» dice Egon Freidell «è proprio questo: la rinascita dell'uomo nelle sembianze di Dio». L'uomo del Medioevo era stato umile, quasi sempre cosciente della sua natura iniqua e decaduta, ed era vissuto con la sensazione di essere osservato da un Dio irato. Gli angeli caddero a causa dell'orgoglio. Ma Pico e i suoi colleghi umanisti dichiaravano che l'uomo è di poco inferiore agli angeli, capace certo di sprofondare in abissi immondi, ma anche di divenire simile a Dio. Che creatura meravigliosa e splendida è l'uomo! Questo è il tema dell'orazione di Pico, elaborata con tutta la pompa e la sicurezza che caratterizzava le speculazioni degli umanisti. «In quest'idea» continua Freidell «vi era un'enorme *hubris* sconosciuta al Medioevo, ma anche lo straordinario impulso spirituale che caratterizza solo l'epoca moderna.»[2]

Pico insegnava che, se l'uomo avesse coltivato con ardore la propria facoltà intellettiva, avrebbe potuto divenire simile alle schiere celesti, ai cherubini e ai serafini. È lo spirito, la scintilla della divinità, che innalza l'uomo al di sopra della creazione e ne fa un genere distinto da tutte le altre realtà corporali. Eppure, malgrado tutta la sua glorificazione dell'uomo, Pico non era affatto toccato dall'idea moderna secondo cui «l'uomo si fa da sé», o da quella secondo cui l'opera più nobile dell'uomo è un dio onesto. Solo perché è stato creato a immagine di Dio, l'uomo può divenire pressoché angelico. Dio, nella sua generosità, ha detto all'uomo: «Non ti abbiamo fatto né celeste né terrestre, né mortale né immortale, perché tu possa, con libera scelta e meritoriamente, plasmarti nella forma che preferirai come se fossi il creatore e il modellatore di te stesso. In base a quanto deciderà la tua anima, avrai il potere di degenerare nelle forme di vita inferiore, che sono quelle bestiali, e quello di rinascere nelle forme più elevate, che sono quelle divine».

Questa è l'essenza dell'umanesimo cristiano che dall'Italia si diffuse nell'intera Europa e che raggiunse la sua massima espressione nell'olandese Erasmo e nell'inglese Tommaso Moro. Dio aveva dato all'uomo poteri immensi e, insieme a

quelli, il libero arbitrio; egli poteva legittimamente gloriarsi della sua natura superiore, impiegando le sue capacità per lodare e per migliorare la specie. Davanti agli umanisti rinascimentali vi era un mondo da scoprire, eppure tutta la dignità della natura umana era dono di Dio: Pico e quelli come lui sapevano che se l'uomo trascura i poteri spirituali e razionali sprofonda inevitabilmente al livello delle bestie. L'umanista non cerca di detronizzare Dio, ma si sforza d'innalzarsi verso la divinità attraverso le discipline morali dell'*humanitas*, l'eredità classica della cultura umana.

Un certo grado d'umiltà, dunque, corresse l'orgoglio di molti umanisti, ma il seme dell'arroganza intellettuale, cioè di una presuntuosa fiducia in sé, era gettato. Verrà un'epoca in cui l'uomo si considererà essenza e scopo supremi. Dicendo «dignità dell'uomo» Pico pensava alla grande nobiltà della ragione e della capacità immaginativa disciplinate, alla natura dell'uomo redenta da Cristo e all'innalzamento della persona autenticamente umana attraverso l'uso dell'anima e della mente; non intendeva il trionfo dei sensi o il materialismo egoistico. Riteneva che nessun uomo potesse attribuirsi da sé la dignità giacché si tratta di una qualità di cui si viene *investiti*: che deve essere, cioè, conferita. Perché la dignità umana esista, ci deve essere un Signore in grado di elevare l'uomo al di sopra delle creature selvagge; se quel Signore viene negato, allora per l'uomo la dignità è inaccessibile.

Platonico e cristiano, stregone e retore, Pico elaborò le sue novecento tesi come prova innegabile dell'unicità dell'uomo. Emerson gli farà eco cinque secoli dopo:

> Esistono due leggi distinte,
> non riconciliate:
> una legge per l'uomo e una legge per le cose;
> la seconda costruisce le città e le flotte,
> ma sfugge al controllo
> e detronizza l'uomo.*

* «There are two laws discrete/ Not reconciled–/ Law for man, and law for thing;/ The last builds town and fleet,/ But it runs wild,/ And doth the man unking». (*NdC*)

Rendere l'uomo regale, addirittura angelico: questa era la speranza di Pico e degli altri umanisti. Se si dovevano sbalzare di sella le cose, e se l'uomo (come diceva Pico) doveva montare a cavallo per «unirsi alla battaglia al suono di una tromba di guerra» in nome della superiore natura umana, allora alcuni avrebbero dovuto girare per il mondo scalzi, predicando contro gli errori dell'apatia e della sensualità dell'epoca: in quest'esortazione ritroviamo l'eco del santo e del cavaliere, di Francesco d'Assisi e di Giovanni di Brienne.

Ma Pico non era certo un campione di ortodossia. Dichiarò che non si dovevano venerare le croci, né le immagini; circa la dottrina del peccato, inclinò più verso il nemico di sant'Agostino, Pelagio, che non verso l'insegnamento ufficiale della Chiesa, affermando che il peccato è una forza che modella la natura umana; dubitò che Cristo fosse veramente disceso all'inferno; e, pur sostenendo la falsità dell'astrologia, credette in un arcano sapere magico. Quasi al termine della vita si unirà a Savonarola, il fanatico predicatore del pentimento, precursore della Riforma, e, se fosse vissuto abbastanza a lungo, sarebbe stato forse messo al rogo insieme a lui.

Il papa non volle comunque permettere a questo strabiliante conte Mirandola di discutere le sue novecento tesi nella Città Eterna e per sette anni Pico fu inquisito per eresia. Venne prosciolto dall'accusa nel 1493 con un breve papale. Che fosse proprio un papa come Alessandro VI (Roderigo Borgia, spagnolo, che aveva ottenuto il trono pontificio con la corruzione) a giudicare Pico irreprensibile era un'ironia del Rinascimento.

Papa Alessandro, infatti, era un mostro d'avarizia, di lussuria e di crudeltà. Con lui, il papato era sprofondato al livello più basso. Accumulava ricchezze vendendo cariche ecclesiastiche e poi avvelenava lentamente i dignitari che aveva nominato per venderne nuovamente i posti. «A Roma» scriveva nel 1500 l'ambasciatore veneziano presso la Santa Sede «tutte le notti trovano quattro o cinque uomini assassinati, vescovi, prelati e così via.»

Quando Alessandro era stato elevato al soglio pontificio, gli umanisti si erano rallegrati: ecco un pontefice che patrocinerà le arti e la cultura, uno che godrà pienamente delle cose buone di questo mondo. Alessandro VI godette davvero, a

modo suo, del mondo e della carne, ma in teologia rimase abbastanza ortodosso.

Questo papa spietato era il prodotto del lato più oscuro del Rinascimento. Cercò l'appoggio del sultano turco contro i governanti cristiani; favorì attivamente i suoi figli illegittimi mediante l'assassinio e le stragi; fu padre di Cesare Borgia; ma si assise a giudicare il visionario Pico della Mirandola. Alessandro VI era molto inferiore agli angeli e la plebe romana riteneva che avesse stretto un patto con Satana. Tuttavia, sedette sul trono che era stato di Gregorio Magno; non c'è da meravigliarsi se presto Martin Lutero insorgerà contro il papa e contro il Rinascimento: l'unica visita a Roma di Lutero segnerà una svolta per il mondo.

Molta della fiducia nel progresso umano manifestata da Pico entrerà a far parte, tre secoli più tardi, delle credenze americane, ma sotto gli altri aspetti vi è poca connessione fra il Rinascimento e gli inizi della nazione. L'America coloniale non aveva ricchezza, né tempo libero per coltivare con splendore le arti e le lettere, e neppure buone biblioteche, architettura monumentale, mecenati ecclesiastici o nobili; condivideva anzi l'odio dei riformatori verso le idee e i modi rinascimentali e respingeva il primo Rinascimento considerandolo un miscuglio di licenzioso paganesimo e di cattolicesimo corrotto.

Dante aveva pregato affinché il potere politico, il potere intellettuale e il potere ecclesiastico dell'ordine medievale ritrovassero l'unità, ma le sue preghiere non erano state esaudite. Pico aveva sperato che la *pax philosophica*, la pace degli amanti della sapienza, sarebbe seguita alla *pax romana* dell'impero e alla *pax Christi* della Chiesa primitiva, ma le bramosie del Rinascimento lo avevano travolto. In Germania, dove il lavorio dell'egoismo e delle innovazioni rinascimentali era solo agli inizi, risuonerà la voce di un riformatore cristiano, un uomo originariamente di stampo medievale, le cui prese di posizione produrranno la definitiva dissoluzione di quel mondo.

Nel 1503 Alessandro VI morì in maniera raccapricciante: del veleno che aveva destinato a qualcun altro, si disse; a Roma l'esultanza fu generale. Mentre ciò accadeva, all'università di Erfurt compiva i suoi studi un giovane zelante, figlio

di contadini, il tedesco Martin Lutero; suo padre, convinto che sarebbe divenuto avvocato, gli regalerà una collezione del *Corpus Iuris*. Ma Lutero si chiedeva: «Che cosa deve fare un uomo per essere salvato?» e intanto non si curava di affiliarsi ai circoli umanistici dell'università. Al XVI secolo Lutero non porterà la pace, ma una spada. Alla vecchia Chiesa Pico aveva posto novecento quesiti rimasti senza risposta; Lutero renderà pubbliche novantacinque tesi riformatrici, che la Chiesa non potrà ignorare: le condannerà e allora i tamburi incominceranno a rullare.

Il sacerdozio di tutti i credenti

L'America degli inizi era protestante: questo aspetto è stato sottolineato da tutti gli storici americani. È perciò opportuno dare uno sguardo alle dottrine, alla mentalità e alle caratteristiche sociali del protestantesimo o, meglio, di certi tipi di riformatori; va tuttavia ricordato che quando si definisce protestante l'America delle origini si intende anche dire che essa era cristiana. La Riforma non sovvertì le convinzioni cristiane di base esaminate nei capitoli precedenti; al contrario, Lutero, Calvino, Zwingli e gli altri riformatori rinvigorirono alcune di quelle credenze. Certi storici della cultura americani sostengono che i puritani della Nuova Inghilterra credevano nell'iniquità dell'uomo, affermazione corretta, ma espressa in modo da indurre a ritenere che la dottrina del peccato originale fosse peculiare della Nuova Inghilterra delle origini, mentre anche altre denominazioni protestanti davano per scontata l'inclinazione umana al peccato e così facevano la Chiesa cattolica della Controriforma, la Chiesa medievale, i Padri della Chiesa, Gesù e i profeti giudaici ed ebraici.

Su questo e su altri importanti punti dottrinali, il protestantesimo non introduceva delle novità, anzi tornava all'antico: i riformatori protestanti erano convinti di riaffermare e di rinvigorire gli insegnamenti della primitiva Chiesa di Cristo. Le idee e le forze che, a '900 inoltrato, hanno messo in discussione la concezione cristiana dell'ordine sarebbero state considerate un vero anatema sia dai protestanti della Riforma sia dai cattolici della Controriforma, e alcune delle

differenze dottrinali fra cattolici e protestanti del XVI secolo, o fra le varie denominazioni protestanti di quell'epoca, ai nostri contemporanei appaiono abbastanza insignificanti.

La grande maggioranza della popolazione delle tredici colonie professava la religione cristiana nelle sue varie forme protestanti, in primo luogo anglicanesimo, puritanesimo (un derivato del calvinismo) o presbiterianesimo (un'altra derivazione dal calvinismo). Si esamineranno perciò alcune delle differenze fra cattolici e protestanti del XVI secolo, e fra le varie comunità protestanti. Va comunque ricordato che, malgrado la ferocia delle guerre di religione, quando si trattano questioni inerenti all'ordine dell'anima e della società, le somiglianze fra i vari gruppi cristiani sono più importanti delle differenze. I rapporti fra cattolici e protestanti potevano essere ostili e violenti, ma la loro concezione dell'uomo e della società derivava da un'unica radice cristiana.

Entrambe le Riforme protestante e cattolica del XVI secolo erano reazioni agli eccessi del Rinascimento, giacché il movimento intellettuale, artistico e sociale così chiamato equivaleva spesso alla negazione della concezione che il cristianesimo aveva della condizione umana. Esso esaltava l'egoismo dell'uomo, a dispetto degli insegnamenti cristiani sull'umiltà, la carità e la comunità. Si gloriava dei piaceri carnali, di ciò che Lutero – come sant'Agostino e san Paolo prima di lui, chiamava «concupiscenza» – contro l'antica austerità morale dei cristiani autentici. Approvava l'astuta «politica del potere» di Machiavelli, prescindendo dalle dottrine politiche cristiane della giustizia, della libertà e dell'ordine prevalse da Gregorio Magno a Dante. E, in quanto cosciente riscoperta della civiltà classica, possedeva una visione della natura umana essenzialmente pagana. La Riforma (o le Riforme), pur bizzarramente intrecciata con gli influssi che produssero il Rinascimento, fu di fatto la violenta protesta dei cristiani contro il sorgere di una cultura anticristiana. Ciò vale sia per la Riforma protestante, che prese il via nel 1517 dalle tesi di Lutero, sia per la Controriforma cattolica, il cui inizio ufficiale coincide con il concilio di Trento, nel 1545.

La Chiesa visibile era ormai troppo compromessa con i trionfi e gli eccessi rinascimentali. I papi del primo Rinascimento, e molti ecclesiastici e chierici in tutta la Cristianità,

invece di opporsi con tenacia allo spirito rinascimentale, erano divenuti appassionati mecenati della nuova cultura, sovente condividendo l'orgoglio e i vizi dell'epoca. Di fatto, la causa più immediata della rivolta di Lutero contro il papato fu lo sfarzo rinascimentale di papa Leone X, che aveva bisogno di enormi somme di denaro per alimentare il suo munifico patrocinio delle arti. Per ottenere quei fondi il papato metteva scandalosamente in vendita le indulgenze (i «certificati pontifici», cioè le remissioni scritte dei peccati). Il dilagante cattivo uso dell'autorità che Gesù aveva conferito a Pietro spinse nel 1517 il rigoroso monaco Lutero a criticare, con le sue novantacinque tesi, il comportamento del papa. Lutero voleva solo provocare una disputa scolastica, invece avviò una rivoluzione.

La Riforma protestante si diffuse in una fase di pesante decadenza della Chiesa visibile. Durante i mille anni della Cristianità medievale, la Chiesa aveva di quando in quando subito decadimenti morali e intellettuali, ma era stata più volte rinnovata dall'interno grazie a uno stuolo di uomini di Chiesa austeri e ispirati, la maggior parte dei quali fondatori di nuovi ordini religiosi. All'inizio del XVI secolo, tuttavia, il declino della moralità ecclesiastica coincideva con altri cambiamenti epocali: la sfida portata dal Rinascimento alla fede e alla morale cristiane, l'inizio della rivoluzione dei commerci e la scoperta del Nuovo Mondo, e la nascita del nazionalismo e del dispotismo nella maggior parte dell'Europa. Se l'ordine sociale medievale non fosse stato già in via di dissoluzione, Martin Lutero avrebbe potuto divenire uno di quegli ecclesiastici di genio, che in epoche precedenti avevano purificato e rinvigorito la Chiesa medievale. Invece, per disegno della Provvidenza o per contingenza storica, Lutero e i suoi seguaci si sottrassero all'autorità romana e provocarono la divisione dei cristiani nei campi protestante e cattolico, campi che si mutarono prontamente in fazioni armate.

In queste poche pagine non è possibile ripercorrere lo sviluppo della Riforma; ma per dimostrare l'influsso del protestantesimo sull'ordine americano, si può tracciare un quadro generale delle principali dottrine protestanti e descrivere il corso della Riforma in Gran Bretagna attraverso le vite di alcuni uomini di pensiero e d'azione. Ciò che era cominciato

come una disputa di teologia e di disciplina ecclesiastica provocò presto una frattura aperta nella Cristianità, a cui seguirono centocinquant'anni di devastazioni e di guerre di religione fra cattolici e riformati e fra le diverse denominazioni protestanti. Nel nome del Figlio dell'Uomo, il Redentore, gli zelatori presero la spada contro i fratelli, dimostrando nei fatti il dogma cristiano secondo cui tutti gli uomini sono peccatori. Tuttavia, da quel lungo spasimo di fanatismo religioso (mescolato a rivalità politiche nazionali, alla lotta di classe e a spietate ambizioni individuali) emersero il pluralismo e la tolleranza religiosa degli Stati Uniti.

Quali erano le questioni più spinose su cui si scontravano la Chiesa cattolica e i riformatori? I protestanti più influenti accusavano la Chiesa del '500 di corruzione, ma sostenevano che il suo decadimento morale fosse il risultato degli errori teologici in cui erano caduti il papato e la gerarchia. Secondo Martin Lutero e Giovanni Calvino la principale differenza fra papisti e protestanti risiedeva nella questione della libertà della volontà. Nel 1524 Lutero ne aveva discusso con l'umanista olandese Erasmo. La volontà è libera o schiava? È questa «la cosa essenziale, il problema più arduo» diceva Lutero; «non certo ... le noiose sciocchezze su papato, purgatorio, indulgenze e altre futilità di questo tipo».

La Chiesa medievale, centrata sull'autorità filosofica di Aristotele, aveva gradualmente modificato la dottrina agostiniana sulla natura totalmente corrotta dell'uomo, secondo la quale il libero arbitrio consente solo di scegliere di fare il male, e insegnava che l'uomo è una creatura in cui si mescolano impulsi buoni e impulsi cattivi: nelle profondità dell'anima persiste un'essenza, una scintilla di sostanza divina, che mette potenzialmente in grado l'uomo (qualora gli venga accordata la grazia) d'usare la sua volontà per fare il bene. I riformatori rifiutavano questa dottrina medievale, che sottende tutto il grande poema dantesco, e ritornavano all'austero insegnamento agostiniano. «L'uomo, infatti, amando se stesso sopra ogni cosa, non può che mettere l'egoismo davanti a tutto» diceva Lutero: «questa è la radice del suo peccare».

Dato che l'uomo, secondo i riformatori, è corrotto fin nel profondo dall'egoismo, non possiede alcuna libertà di agire per il bene; solo la grazia arbitraria di Dio può salvarlo dalla

sua totale depravazione. Essendosi allontanata da questo dogma, proseguivano i riformatori, la Chiesa, o piuttosto la sua gerarchia, si era corrotta: il famigerato sistema della vendita delle indulgenze era solo uno dei tanti abusi provocati dall'abbandono della vera dottrina del peccato originale. La Chiesa, dunque, avrebbe potuto purificarsi dalla corruzione solo quando gli antichi dogmi fossero stati ripristinati.

Nel Medioevo la Chiesa aveva insegnato che l'uomo poteva salvarsi sia per mezzo della fede sia per mezzo delle opere buone; ma i riformatori negavano che le opere buone (gli atti di carità e il sacrificarsi per gli altri) potessero costituire un mezzo per la salvezza dell'anima. L'autentica fede in Dio dovrebbe produrre l'obbedienza alla legge morale e sfociare nelle buone opere; le scelte e le opere moralmente buone sono quindi, per così dire, un semplice sottoprodotto della grazia e della fede. I riformatori domandavano dunque alla Chiesa di abbandonare l'elaborata struttura delle penitenze, delle opere buone e dell'assoluzione dai peccati che era stata eretta nel corso di un migliaio di anni.

Nella disputa fra cattolici e protestanti la controversia sul liberto arbitrio e sulla fede e le opere buone era certo fondamentale, ma si discuteva in modo altrettanto veemente di molti altri punti di dottrina e di liturgia. Guardando le cose con occhi del XX secolo, dietro agli scontri dottrinali del '500 si intravede un profondo disaccordo sulla fonte della vera fede cristiana: nella ricerca della verità, i cattolici si rivolgevano all'autorità, i protestanti al giudizio individuale.

Per autorità i cattolici intendevano la plurisecolare autorità docente della Chiesa tutta, identificabile nella Scrittura, nella tradizione, nelle opere dei Padri e dei Dottori della Chiesa, nel consenso dei concili ecclesiastici, nei detti e negli atti dei santi, e nei decreti papali. Per giudizio individuale i protestanti intendevano l'interpretazione della Bibbia data dal singolo cristiano alla luce della sua coscienza, allo scopo di guidarne le azioni. Il protestantesimo, ritenendo che ogni uomo, per disciplinare la propria coscienza, dovesse arrivare a conoscere a fondo il Vecchio e il Nuovo Testamento, fu quindi profondamente scritturistico. La propensione del cattolicesimo – presto formulata nel Concilio di Trento a confutazione delle tesi protestanti – era verso una Chiesa rigidamente strutturata sull'autorità e verso una società saldamente compatta, mentre il protestantesimo propendeva all'individualismo religioso e sociale.

Semplificare, purificare e spogliarsi dell'immenso peso della Chiesa istituzionale, ritornando agli insegnamenti e alle pratiche del cristianesimo primitivo: questa era la speranza dei riformatori protestanti. Al movimento riformistico Martin Lutero conferì vigore e Giovanni Calvino sistematicità. Nel 1535 a Basilea, in Svizzera, Calvino pubblicava le *Istituzioni della religione cristiana* che diverranno l'arma intellettuale dei protestanti. «Se Lutero si colloca fra i giganti dell'intuizione religiosa – Paolo, Agostino, Bernardo di Chiaravalle, George Fox – Calvino è nella linea dei grandi dottori e prìncipi della Chiesa: Tertulliano, Atanasio, Gregorio Magno, Tommaso d'Aquino, Hooker, Bellarmino» scrive J.S. Whale. «In effetti, ciò che l'aquinate fece nella *Summa* per il cattolicesimo classico, Calvino lo fece nelle *Institutio* per il protestantesimo classico.»[3] Dalla Germania e dalla Svizzera le appassionate argomentazioni di Lutero e di Calvino si diffonderanno rapidamente in Francia, in Gran Bretagna e in Scandinavia, e per alcuni anni sembrò che perfino i paesi mediterranei potessero costituire un terreno fertile per l'evangelizzazione protestante.

Nel 1536 la Chiesa romana, il sacro romano imperatore e i sovrani cattolici stavano già lottando per ridurre i riformatori al silenzio, mentre i prìncipi protestanti tedeschi avevano già preso le armi a favore della Riforma. Già erano nate denominazioni protestanti molto più radicali dei luterani e dei calvinisti, per esempio gli anabattisti, e già Lutero e Calvino avevano ritenuto necessario denunciare i riformatori estremisti. Ma è qui impossibile raccontare nei dettagli la storia feroce e complessa della Riforma e della Controriforma in Europa.

In pochi decenni l'autorità papale verrà rigettata in tutta l'Europa settentrionale e l'impero sarà fatto a pezzi. Nel Nord il sistema monastico fatto di proprietà terriere immense e di istituzioni caritative organizzate verrà dissolto con la violenza, e in molti paesi perfino la struttura episcopale scomparirà o verrà ridotta alla parvenza di un'ombra. L'aspirazione dantesca a un ordine universale armonioso capace di integrare il potere imperiale e quello ecclesiastico sarà com-

pletamente cancellata. Anche nel Nuovo Mondo si accenderà la lotta fra protestanti e cattolici, ma nella maggior parte dell'America settentrionale, con la definitiva vittoria degli inglesi, trionferà il protestantesimo.

Dal XVI secolo in poi l'Europa settentrionale sarà dominata intellettualmente e moralmente da quella che è stata chiamata «etica protestante», che sopravvive, sia pure indebolita, fino ai nostri giorni. Quest'etica o «sistema di valori» protestante finirà per intrecciarsi con l'economia commerciale espansionistica del Nord, con i ceti medi in rapida crescita e con l'emergente nazionalismo dei regni e dei principati settentrionali; contribuirà a formare questa società nuova, ma sarà più del riverbero d'un nuovo ordine sociale.

L'etica protestante si radica in ciò che Lutero chiamava «sacerdozio di tutti i credenti». Ogni uomo, se possiede una fede ardente in Cristo e gli è concessa anche una sola momentanea esperienza della grazia divina, può godere di quella comunione con Dio che il sacerdozio medievale aveva limitato ai suoi membri. I cristiani necessitano sì di pastori o di ministri che li istruiscano e li guidino, ma non di un corpo sacerdotale separato: se hanno fede, i cristiani sinceri non hanno bisogno di alcun intermediario con Dio. Secondo il senso che Dillenberger e Welch hanno dato a questa concezione luterana «il sacerdozio universale significa che ogni uomo è sacerdote per chiunque altro: come ha detto Lutero, egli può essere Cristo per il suo prossimo».[4]

Così insegnavano i teologi protestanti (o evangelici), spazzando via monaci e sacerdoti e abolendo tutti i sacramenti medievali eccetto due: il battesimo e la Cena del Signore. Studia le Scritture; interroga la tua coscienza; segui le orme di Cristo; prega con convinzione affinché la grazia di Dio possa esserti resa manifesta: così, se Dio vuole, potrai salvarti dalla costrizione della morte. «Credere in Dio significa cadere in ginocchio» diceva Lutero.

Da queste convinzioni si sviluppò quello che si può definire il carattere protestante. Dato che ogni credente era costretto a valutare in modo autonomo il significato delle Scritture, senza far riferimento all'autorità, risultò incoraggiata la fiducia in se stessi; e, giacché ogni uomo per salvarsi doveva di continuo sondare la propria coscienza, si svilupparono l'esame di sé e l'introspezione, tendenza questa che produsse spesso un atteggiamento di censura nei riguardi delle azioni altrui. Soprattutto fra i calvinisti si cercavano con ansia i segni del fatto che Dio avesse prescelto un uomo per la salvezza, e si credeva in generale che il successo nella professione terrena, reso possibile dalla Provvidenza, costituisse appunto un'indicazione in tal senso; il lavoro duro e i risultati materiali erano perciò giudicati positivamente. La vita claustrale dell'epoca medievale era stata rigettata e in sua vece si enfatizzava la devota attività nel mondo secolare.

In politica il protestantesimo propendeva per la democrazia. Lutero predicava l'obbedienza ai prìncipi legittimi, e Calvino fondò a Ginevra una sorta di repubblica aristocratica basata sulla virtù e di fatto governata dai presbiteri (i ministri e gli anziani della Chiesa). Tuttavia il concetto di sacerdozio universale dei credenti si trasferirà gradualmente dall'ambito della religione a quello della politica: soprattutto il calvinismo di tipo presbiteriano, pur richiamandosi all'inizio all'antica concezione teocratica ebraica, diventerà un precursore delle istituzioni democratiche.

La mentalità e la visione protestanti della società domineranno le tredici colonie inglesi. Dunque è stato lo spirito protestante a dar vita alla civiltà americana? Bisogna stare attenti alle possibili esagerazioni. La società americana sarebbe stata diversa se la maggioranza dei primi coloni della costa atlantica fosse stata cattolica invece che calvinista o anglicana? La minoranza cattolica del Maryland o i cattolici francesi del Canada, che le vittorie inglesi inglobarono nella struttura coloniale britannica, non conduceva un'esistenza del tutto diversa da quella predominante dei coloni protestanti.

Supponiamo che la massiccia migrazione cattolica irlandese verso l'America sia avvenuta nel XVII e nel XVIII secolo, invece che nel XIX; supponiamo anche che questo trapianto sia stato condotto in vigenza del diritto inglese e nel quadro delle istituzioni politiche inglesi, garantendo ai cattolici irlandesi una completa tolleranza religiosa (come avvenne con i cattolici francesi del Canada dopo la vittoria inglese nel Quebec). In queste ipotetiche circostanze l'America non si sarebbe forse sviluppata socialmente come ha fatto con una popolazione protestante? In tali condizioni la crescita economica avrebbe

potuto essere un poco più lenta e sicuramente le tendenze repubblicane della Nuova Inghilterra sarebbero state meno pronunciate; eppure, entro il 1775 queste ipotetiche colonie cattoliche sarebbero state probabilmente abbastanza simili alle colonie protestanti realmente esistenti in quell'anno.

È perciò più corretto dire che alla creazione della civiltà americana contribuì lo spirito cristiano, più che il solo spirito protestante. Comunque sia, Edmund Burke era molto vicino al vero quando alla Camera dei Comuni dichiarava che gli americani rappresentavano il protestantesimo della religione protestante e la dissidenza del dissenso. La gelosia per le libertà civili dimostrata dai coloni americani era legata al retaggio protestante e la risolutezza di molti a rompere con l'autorità regia e parlamentare aveva la sua controparte nel precedente rifiuto dell'autorità papale. Quanto meno nella Nuova Inghilterra, la struttura del governo locale possedeva radici calvinistiche certe. Nell'America coloniale la lettura assidua della Bibbia alimentava l'attitudine al giudizio individuale e la fiducia in sé, mentre la debolezza della Chiesa d'Inghilterra in terra americana (in parte per la difficoltà dei vescovi di Londra, cui spettava la cura spirituale delle colonie, di ordinare al sacerdozio anglicano persone scelte fra i coloni) dava spazio a un dissenso religioso più spinto. Pur con queste premesse, i fatti e le idee legati alla Riforma europea restano comunque pertinenti allo studio dell'ordine americano.

La Riforma protestante si sviluppò nel XVI secolo: un evento simile si era verificato un centinaio d'anni prima, ma allora era stato represso o ne era stata limitata la portata. In Gran Bretagna i lollardi, i seguaci di John Wycliffe, erano stati eliminati solo con molta difficoltà. Nell'Europa centrale i seguaci di Giovanni Huss (arso come eretico nel 1415) erano riusciti a difendere la loro fede contro le forze regie e pontificie. Il più valoroso generale ussita era stato Giovanni Zizka, che, dopo aver perso la vista, aveva continuato a comandare in campo aperto ancora per tre anni. Quando nel 1424 il condottiero cieco morì vittima di una pestilenza, i suoi seguaci ne usarono la pelle per un tamburo, in modo che Zizka potesse continuare a chiamare gli ussiti alle armi. Un secolo dopo la fabbricazione di quel tamburo, negli stati tedeschi iniziarono a risuonare i tamburi protestanti. Dal 1525 i pifferi e i tamburi cattolici e protestanti risuoneranno dalle Alpi alle paludi d'Irlanda e solo la spossatezza e la disillusione generali porranno fine alle guerre di religione.

Qui interessano direttamente solo le nuove Chiese fondate in Inghilterra e in Scozia e i loro dissidenti: il pensiero e i modelli di governo americani presero forma proprio nel mezzo di quelle controversie ecclesiastiche. La Riforma inglese reca l'impronta di Richard Hooker; la scozzese quella di John Knox.

La via intermedia inglese

Si dice che «arrabattarsi» sia stato il metodo inglese per affrontare le difficoltà politiche. Di certo, paragonato con le lotte intestine di altre nazioni moderne, l'ordine sociale civile inglese si è mantenuto in discreto equilibrio con il principio detto «moderazione». La capacità di trovare dei compromessi, di evitare gli estremi e di riconciliare le fazioni opposte non è il minore dei contributi dati dall'Inghilterra all'ordine americano; e gli americani hanno appreso elementi di moderazione non solo dalle istituzioni politiche, ma anche dalla Chiesa nazionale inglese, che si costituì durante la Riforma.

Eppure la moderazione non era fra le virtù del battagliero sovrano che rovesciò l'autorità papale e distrusse i monasteri inglesi. Enrico VIII era un abile monarca dai possenti appetiti, che con i dissidenti andava per le spicce. Non era protestante: in ragione dello zelo antiluterano, il papa gli aveva anzi concesso il titolo di «Difensore della fede». Ma la regina, spagnola, non riusciva a dargli un erede maschio. Per assicurarsi una discendenza dinastica, Enrico chiese il divorzio per ragioni di stato; il papa non poteva accordarglielo: allora Enrico ruppe con Roma, si proclamò capo supremo della Chiesa d'Inghilterra e smembrò i monasteri appropriandosi delle loro ricchezze.

Nel Medioevo i papi avevano constatato che era possibile ridurre al silenzio queste sfide scomunicando i re e comminando atti d'interdizione ai loro regni. Ma il timore reverenziale medievale nei confronti dell'autorità papale si stava dis-

sipando. I Tudor erano ben saldi sul trono d'Inghilterra, molto meglio arroccati di qualsiasi re medievale, e lo spirito della Riforma, già diffuso nell'isola, appoggiò l'assunzione del potere ecclesiastico da parte di Enrico. Nel 1534 la separazione della Chiesa inglese da Roma era cosa fatta.

All'antica gerarchia ecclesiastica non mancarono i martiri. Il gran cancelliere di Enrico, Tommaso Moro, uomo saggio e virtuoso, si rifiutò di rinnegare l'autorità pontificia: Enrico lo mandò al patibolo e Moro perì dichiarandosi fedele servitore del re, ma anzitutto servitore di Dio. Nello Yorkshire e nel Lancashire il clero, l'aristocrazia, la piccola nobiltà di campagna e il popolo insorsero contro lo scisma, dando vita a una protesta armata detta Pellegrinaggio di Grazia; ma il re li annientò, prima ingannandoli e poi giustiziandoli. Enrico continuò a fare brutalmente a modo suo e così nacque la Chiesa d'Inghilterra, inizialmente non protestante.

Il successivo regno di Edoardo VI, figlio di Enrico, controllato da nobili protestanti, costituì però un trionfo per il protestantesimo; ma Edoardo morì dopo soli sei anni. Gli succedette la figlia cattolica di Enrico, Maria, che per cinque anni perseguitò i protestanti. Dopo di lei, salì al trono la figlia minore di Enrico, Elisabetta, e con lei il pendolo tornò a oscillare verso il protestantesimo.

Con Elisabetta la Chiesa d'Inghilterra assunse la sua forma definitiva attraverso il credo dei *Trentanove articoli* e il *Book of Common Prayer*,* il Libro della Preghiera Comune, cioè un rituale prescritto a tutte le chiese. Durante il regno del successore di Elisabetta, Giacomo I, la traduzione ufficiale inglese della Bibbia, linguisticamente splendida, si diffonderà presso tutti i protestanti anglofoni. Era nata una Chiesa nazionale che differiva da Roma e da Ginevra, non del tutto cattolica e non del tutto protestante.

Malgrado le ricorrenti persecuzioni di un partito o dell'altro, la Riforma inglese del XVI secolo si compì con meno violenza intestina che sul continente: il potere dei sovrani Tu-

* È il libro liturgico ufficiale della Chiesa d'Inghilterra, compilato soprattutto per volontà dell'arcivescovo anglicano di Canterbury Thomas Cranmer. (*NdC*)

dor riuscì a rinviare la guerra civile totale, ma la frattura si produsse nel XVII secolo. La regina Elisabetta aveva cercato di seguire una linea di condotta intermedia, facendo concessioni ora ai sudditi protestanti ora a quelli cattolici: vi era riuscita grazie all'intelligenza di Richard Hooker, filosofo della moderazione. Hooker, più ancora di Enrico VIII, merita la definizione di fondatore della Chiesa d'Inghilterra.

I teologi anglicani sostenevano il primato della Bibbia, dicendo però che si doveva rispettare anche la tradizione ecclesiastica, qualora non entrasse in conflitto con la Scrittura. Con i luterani e con i calvinisti convenivano che la verità centrale del cristianesimo fosse l'Incarnazione, ovvero che Cristo fosse Dio fatto uomo, ma non accettavano del tutto le concezioni protestanti della giustificazione per fede, o della predestinazione, né altri punti che si allontanavano in modo radicale dall'insegnamento cristiano medievale. La Chiesa d'Inghilterra si considerava la Chiesa cattolica nella forma nazionale inglese e per molti aspetti si conformava alle usanze antiche. Gli anglicani distinguevano fra «aspetti fondamentali» e «aspetti accessori» del culto cristiano, cioè fra elementi necessari per la salvezza e elementi che nella pratica religiosa sono opportuni, e si rifiutavano di unirsi ai protestanti del continente o di Scozia nello spazzar via definitivamente il vecchio rituale e la vecchia liturgia poiché ritenevano che nelle tradizioni e nelle consuetudini della vecchia Chiesa vi fossero molte cose appropriate e valide.

Hooker e gli anglicani che lo seguivano cercavano deliberatamente la moderazione e l'equilibrio, atteggiamento che divenne noto come *via media*. Per Hooker questa via intermedia non era affatto una semplice scelta della media fra due quantità, né un penoso compromesso momentaneo; assomigliava piuttosto al giusto mezzo di Aristotele: era un rifuggire prudente dagli estremi, in modo che la fede potesse essere forte, ma temperata. Certo, la regina Elisabetta e i sovrani Stuart del XVII secolo furono a tratti piuttosto duri con i cattolici e i dissenzienti,* ma rispetto all'intolleranza religiosa

* I *Dissenters* o *Nonconformists* sono coloro che appartengono a una Chiesa diversa da quella anglicana. (*NdC*)

del continente, la Chiesa di stato anglicana era relativamente temperata. Il concetto anglicano di moderazione contribuirà in modo sostanziale anche se sottile alla concreta tolleranza religiosa dell'America del '700 e dell'800.

Richard Hooker merita uno studio attento, in parte perché gli anglicani o gli episcopaliani (e i metodisti che nel XVIII secolo si diramarono dall'anglicanismo) ebbero una forte influenza sulla formazione del pensiero e delle usanze americane, e in parte perché i suoi princìpi hanno valore duraturo in sé. Nell'umanista cristiano Hooker la retta ragione di Tommaso d'Aquino si univa all'energia rinnovatrice della Riforma.

Diversamente da Martin Lutero, Giovanni Calvino e John Knox, il «giudizioso Hooker» era uno studioso moderato che si tenne lontano dalle vicende pubbliche finché non ebbe terminato di scrivere il suo poderoso trattato; eppure, comprese i princìpi della società giusta più a fondo di qualsiasi suo contemporaneo. Durante il regno di Elisabetta era forte il pericolo che la neonata Chiesa d'Inghilterra potesse arrendersi agli «uomini di Ginevra», i presbiteriani inglesi che avevano cercato rifugio nella città svizzera di Calvino durante la persecuzione di Maria Tudor. I discepoli inglesi di Calvino avrebbero abolito i vescovi e tutte le cerimonie «papiste», e avrebbero instaurato in Inghilterra la legge delle Scritture, attraverso tribunali locali composti da devoti, i quali, incidentalmente, avrebbero imposto la pena di morte mosaica per l'empietà, l'adulterio, l'assassinio e l'eresia. Gli uomini di Ginevra proclamavano che la Bibbia era l'unica fonte di verità: tutta la vita, privata e pubblica, doveva essere regolata dalle ordinanze bibliche. Si doveva osservare alla lettera qualunque cosa fosse prescritta nella Scrittura e ci si doveva disfare di tutto quello che non era menzionato nel testo sacro.

Mezzo secolo dopo, i puritani della Baia di Massachusetts tenteranno di fondare una società pressoché identica a quella auspicata da Thomas Cartright e da altri presbiteriani o puritani (le dizioni al tempo erano quasi identiche) durante il regno di Elisabetta. Il tentativo americano verrà abbandonato dopo che ne saranno state brevemente sperimentate le difficoltà; anche in Scozia fallì un analogo tentativo di governo biblico guidato dagli eletti del Signore. Richard Hooker sapeva quanto fosse inattuabile lo schema ginevrino, se applicato al regno d'Inghilterra.

Si dedicò perciò alla redazione di un trattato in otto libri, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, pubblicandone i primi quattro nel 1594. Si tratta di un'opera di filosofia religiosa più che di teologia, le cui dottrine politiche si sono rivelate più durature delle controversie dirette che la produssero. Da allora in poi le argomentazioni di Hooker, e il suo stile letterario, pervaderanno l'oratoria anglicana e diventeranno familiari – anche se, a volte, saranno solo parafrasate – ai ceti colti dell'America del '700. Qui verranno discusse solo le idee penetrate nelle proposizioni sociali americane: si tratta delle concezioni del diritto, della continuità, della libertà costituzionale e della tolleranza.

Tutta la creazione è governata dal diritto, diceva Hooker, evidentemente intendendo che l'errata interpretazione della legge aveva indotto gli uomini di Ginevra alla confusione e all'errore. Esiste la Legge eterna, «quell'ordine che Dio, prima di tutte le epoche, ha fissato per mezzo di Se stesso e ha orientato a Se stesso affinché ogni cosa venisse fatta osservandola». Vi è la Legge degli «agenti naturali» che opera sulle creature non razionali. Vi è la Legge di Dio per gli angeli, ossia per le intelligenze non incarnate. E vi è la Legge di Dio per l'uomo, manifestata, ma non solo, attraverso la Scrittura.

Gli uomini di Ginevra avevano sostenuto che la Legge di Dio per l'uomo poteva essere trovata solo nella Bibbia: Hooker demolì quest'argomentazione in modo tanto sistematico che, in seguito, perfino i teologi e i predicatori puritani non fecero che deboli tentativi per difenderla. Attingendo ad Aristotele e a Tommaso d'Aquino, Hooker dimostra che è possibile conoscere la Legge razionale, ossia accessibile alla ragione naturale. La ragione ci mette in grado di discernere certi principi etici e di comprendere che Dio esiste. Di fatto, prima della Rivelazione, regnava la Legge della Ragione.

L'uomo è razionale, ma è anche ribelle e corrotto, e i suoi impulsi malvagi non possono essere controllati dalla sola Legge razionale. Se gli uomini devono vivere in società, bisogna che si provveda a frenarne i desideri e le bramosie. La Scrittura, quantunque infallibile, non fornisce una serie completa di regole con cui gli uomini possono governarsi in tutte

le circostanze e in tutte le epoche. Perciò gli uomini hanno sviluppato – e vi si sono sottomessi – ciò che Hooker chiama Legge positiva, ossia una legge emanata, messa in vigore dalla società. Accantonare la Legge positiva significherebbe mandare in rovina tutto l'ordine sociale civile.

Sebbene la Legge della Ragione sia universale, la legge positiva, inclusa l'organizzazione del governo ecclesiastico, varia da paese a paese e di epoca in epoca. Sarebbe un errore disastroso cercare d'imporre a tutti i popoli e a tutte le ere una serie uniforme di imperativi giuridici: il regno d'Inghilterra non è il regno d'Israele, e se si ritiene che tutta la verità sia contenuta nella Scrittura, allora non può essere esistito alcun re Enrico VIII, giacché costui non vi è menzionato.

Quest'analisi del diritto porta Hooker a esaminare le origini del governo. Egli sostiene che due sono le ragioni per cui gli uomini si uniscono a formare uno stato: «per cercare la comunione e la compagnia di altri» e per porre un limite alla perversione umana, giacché «per eliminare tutti i torti, i danni e i soprusi reciproci non vi fu altro modo che quello di raggiungere intesa e accordo comuni tramite l'istituzione di una forma di governo pubblico e il consenso a divenirne sudditi». In generale, la sottomissione al governo è volontaria e le leggi sono valide solo se l'intera popolazione le approva; anche se alcuni governi sono stati originati dalla forza, l'ordine sociale civile non è un complotto dei forti contro i deboli, ma una cooperazione volontaria. Hooker propone qui una sorta di dottrina del «contratto sociale»; non si tratta tuttavia dell'idea contrattualistica che sarà poi di John Locke, né essa è affatto simile al concetto sviluppato da Jean-Jacques Rousseau nel XVIII secolo.

Hooker ritiene che prima dell'esistenza del governo gli uomini non fossero completamente anarchici perché anche allora possedevano la legge morale, cioè la Legge razionale; ma lo stato politico offre al genere umano una sicurezza e un'agiatezza di gran lunga superiori a quelle consentite dalla «libertà» primigenia senza legge positiva. È impossibile, prosegue Hooker, conoscere i termini del contratto societario originale: perciò ci si conforma al diritto scritto e a quello consuetudinario, ovvero a ciò che Burke in seguito chiamerà «i diritti costituzionali degli inglesi».

Una volta impegnatisi in un patto sociale, gli uomini non hanno la libertà di disobbedire alla Legge positiva o quella di dissolvere lo stato a piacimento. Un popolo può sì migliorare il diritto positivo sulla base della sua esperienza e delle sue necessità presenti, giacché la Legge positiva (diversamente dalla legge morale) non è immutabile, né dovrebbe esserlo. Ma il miglioramento delle leggi è ben altra cosa dal rovesciamento dello stato. Se un governo è ingiusto o negligente, il popolo può presentare petizioni o rimostranze, ma provocare rivoluzioni sociali è un rimedio estremo.

«La voce universale e costante degli uomini è come la parola stessa di Dio» scrive Hooker, giudizio assai diverso dall'argomentazione di alcuni democratici, secondo i quali «la voce del popolo è la voce di Dio». Hooker intende dire che la rivelazione divina opera attraverso l'esperienza del genere umano sottomesso a Dio. Nel corso di migliaia di anni un popolo impara determinate verità sull'ordine personale e su quello pubblico: su certe questioni essenziali, cioè, il genere umano giunge a un giudizio consensuale. Non si debbono consultare solo le opinioni di coloro che vivono in una determinata epoca, ma, più in generale, le conclusioni a cui sono pervenute tutte le generazioni che ci hanno preceduto nel tempo: si tratta di una sorta di distillato della sapienza della specie umana. Qui come altrove Hooker si rifà a una convinzione dello scolastico medievale Bernardo di Chartres, il quale diceva che noi moderni siamo nani ritti sulle spalle di giganti: possiamo vedere più lontano dei nostri antenati solo perché possediamo il grande vantaggio della loro esperienza e della loro riflessione. «La voce universale e costante degli uomini» significa la comprensione della condizione umana comune a tutti gli uomini, desunta da secoli di vita comunitaria; si tratta del «senso comune», del corpo sapienziale su cui concordano tutte le persone di buon senso.

Hooker si impone perciò come un valido esponente dell'idea di continuità, cioè del principio secondo cui, nelle questioni sia ecclesiastiche sia laiche, si deve cercare di conservare il legame fra una generazione e l'altra. Le Chiese e gli stati sono istituzioni immortali: se si abbattono le leggi costituite, le consuetudini che si sviluppano rigogliose e i beneamati cerimoniali, si ignorano temerariamente le lezioni del

passato e si mette in pericolo il futuro della società. La nostra religione, la nostra cultura e i nostri diritti politici si conservano attraverso la continuità, cioè, con il rispetto di quanto realizzato dai nostri avi e con l'attenzione alla felicità dei posteri. Proprio come il corpo umano può sopravvivere solo conservando un'essenziale continuità durante i processi di mutamento organico, così la Chiesa e l'ordine sociale civile periscono necessariamente, a meno che il diritto e le usanze non rimangano gli stessi di anno in anno, di decennio in decennio, di secolo in secolo. È sciocco chi non si cura dello stato di salute della società, tessuto che permane anche quando gli individui periscono; giacché nessuno ha il potere di creare una nuova Chiesa o una nuova società prescindendo da tale tessuto.

La buona costituzione politica scaturisce dalla continuità. Hooker si oppone qui alla pretesa presbiteriana e puritana di un modello politico uniforme e universale. Fa notare che nella Scrittura non viene prescritto il governo monarchico e che, a seconda delle situazioni, possono essere salutari forme di governo diverse; ma un governo, per essere accettabile, deve essere consono all'esperienza storica di una nazione. Hooker è un convinto sostenitore della monarchia costituzionale d'Inghilterra, fondata sull'assenso volontario alle leggi da parte della popolazione, e ribadisce il venerabile principio giuridico inglese secondo cui il re è subordinato alle leggi. Una tale costituzione non riduce la libertà, ma la protegge, giacché il potere del sovrano viene limitato dall'impianto costituzionale.

Secondo Hooker all'interno del regno era possibile tollerare un'ampia varietà di opinioni e di usanze, giacché nella pratica della Chiesa d'Inghilterra c'è spazio per certe divergenze pratiche; la pace e la libertà generali si conservano attraverso la persuasione e la discussione. Come osserva F.J. Foakes-Jackson, Hooker stava «combattendo una battaglia di tolleranza e di progresso, a cui si opponeva, come una barriera insormontabile, l'idea di infallibilità (puritana o papista che sia). Le circostanze successive portarono i posteri, più o meno giustificatamente, a identificare il puritanesimo con la libertà civile e religiosa; ma se accettata, la pretesa d'instaurare una disciplina definita e sancita in modo rigido

dalla voce infallibile della Scrittura avrebbe portato alla stagnazione e alla tirannia ecclesiastiche».[5]

Il sobrio e dotto trattato di Hooker evitò, per un certo tempo, la stagnazione e la tirannia. «Verrà un tempo» scriveva Hooker «in cui tre parole pronunciate con carità e dolcezza riceveranno una ricompensa assai più grande di tremila libri scritti con altera acutezza d'ingegno.» Pochi altri polemisti del tempo prestarono attenzione a quell'ammonimento. Ma Hooker, benché fosse un ecclesiastico timido e riservato, vinse la battaglia intellettuale dell'Inghilterra cinquecentesca.

La sua opera offrì tali appoggi alla vacillante nuova Chiesa d'Inghilterra, da farla passare indenne perfino attraverso le guerre civili e le rivoluzioni del secolo successivo: Hooker tracciò la *via media*. I presbiteriani e i puritani, sia pure controvoglia, ne rispettarono il rigore intellettuale e il papa stesso rimase ammirato quando lesse il suo trattato. «Non vi è branca del sapere che quest'uomo non abbia esplorato» disse Clemente VIII, egli stesso ecclesiastico moderato e riformatore. «Quest'uomo merita la fama di autore e i suoi libri otterranno il rispetto del tempo, giacché i semi d'eternità ivi contenuti sono tali che, supponendo il resto simile, dureranno fino a quando il fuoco finale brucerà tutto il sapere.»

La concezione hookeriana della natura benefica del diritto, della continuità storica e culturale, del governo costituzionale e della prudente tolleranza troveranno seguito anche presso la maggior parte dei capi della Rivoluzione americana (anglicani o non anglicani), giacché i suoi argomenti si estesero oltre la comunione della Chiesa d'Inghilterra. Molti americani (ma non la maggioranza degli abitanti della Nuova Inghilterra) appresero i concetti riguardanti la natura umana e l'ordine sociale civile dal *Book of Common Prayer* elisabettiano, che la difesa hookeriana della *via media* aveva garantito quale testo ecclesiastico fondamentale dell'Inghilterra riformata.

In un'epoca di assolutismo e di fanatismo Richard Hooker (quel «povero, oscuro sacerdote inglese» come lo chiamò papa Clemente) aveva ridato voce alla grande tradizione delle realtà spirituali e delle realtà temporali sviluppata in passato da Platone, da Aristotele, da san Paolo, da sant'Agostino e infine dagli scolastici: a quella conoscenza cioè delle relazioni

fra ordine dell'anima e ordine della comunità, che (secondo le parole di Hooker) salva l'uomo dall'essere «poco più che una bestia selvaggia». Hooker scrisse di aver pubblicato il suo trattato per «far sapere ai posteri che egli non avrebbe lasciato che le cose svanissero nel silenzio come in un sogno». Il '500 fu per molti un incubo, ma Hooker riaprì gli occhi alla contemplazione dell'ordine.

La Chiesa riformata e la Convenzione nazionale di Scozia

La moderazione di Richard Hooker può quasi far apparire la Riforma un processo indolore; esso fu invece burrascoso in Inghilterra e ancor più aspro in Scozia, dove John Knox, il principale fondatore della Chiesa riformata di Scozia, non assomigliava al giudizioso Hooker. Con Knox, predicatore e agitatore di folle, il calvinismo trionfò sulla decaduta istituzione cattolica.

Il Rinascimento aveva appena cominciato a penetrare nella sterile Scozia quando sul paese si scatenò la tempesta della Riforma. In Scozia, diversamente che nella maggior parte dei paesi del Nord, la casa regnante degli Stuart combatté strenuamente in difesa della fede cattolica, ma dopo la ribellione all'autorità papale di Enrico VIII, i sovrani Tudor d'Inghilterra diedero incoraggiamento e appoggio ai protestanti scozzesi del regno settentrionale. Quell'intervento dal meridione fu troppo per l'indebolita gerarchia cattolica scozzese.

Durante la prima metà del XVI secolo la Scozia si era alleata con la Francia contro la potenza inglese. Giacomo V, re di Scozia, rafforzò i legami con i francesi sposando l'energica e bella Maria di Guisa (talvolta chiamata Maria di Lorena), figlia del grande campione del partito cattolico francese, il duca di Guisa. Figlia unica di questo matrimonio sarà Maria Stuart, poi regina di Scozia, che Elisabetta d'Inghilterra metterà a morte molti anni più tardi.

In Scozia, alla vigilia della Riforma, istituzione cattolica e struttura politica della monarchia Stuart erano strettamente intrecciate, tanto che l'arcivescovo di St. Andrews, primate del paese, era di solito anche il cancelliere del re. All'epoca

però la Chiesa cattolica di stato scozzese era lontana dal fanatismo, anzi il suo vizio era semmai l'indifferentismo religioso o latitudinarismo. L'arcivescovo James Beaton, soldato e uomo politico, fu il braccio destro di Giacomo V; era astuto, instancabile e patriottico, ma non un santo. Del resto, dove si poteva trovare un vescovo o un abate totalmente devoto e virtuoso nella Chiesa scozzese del tempo? La dissoluzione della Chiesa romana di Scozia era cominciata dall'interno: Knox e i suoi seguaci ne accelerarono solo il processo.

Mentre l'Età della fede scompariva nel passato e i pellegrini cessavano di accalcarsi presso l'antico santuario di Sant'Andrea Apostolo, i grandi casati nobili di Scozia facevano a gara per impossessarsi di abbazie, di priorati e delle vaste terre della Chiesa, trasformando i loro figli minori in abati laici. Uno di costoro era Patrick Hamilton, al quale, a quattrodici anni, fu affidata l'abazia di Ferne. Il giovane, attraente e intrepido, si convertì però al luteranesimo e, dopo aver incontrato Lutero e il suo dotto amico Melantone in Germania, fece ritorno in Scozia verso la fine del 1527, cominciando a predicarvi le dottrine luterane. Era l'inizio della Riforma scozzese.

L'arcivescovo James Beaton lo convocò a St. Andrews per inquisirlo. Risultò che Hamilton, un tempo membro del corpo docente di St. Andrews, aveva predicato senza permesso, ricusato l'autorità, considerate sospette le pratiche sacramentali, istigato a non versare le decime, sostenuto l'inefficacia per la salvezza delle opere buone; si era anche fatto beffe del purgatorio e delle preghiere per i defunti e aveva calunniato gli ecclesiastici. Dal punto di vista giuridico, era colpevole.

Sembra però che l'arcivescovo, sapendo quanto fosse imprudente creare dei martiri, fosse disposto a tollerarne la fuga: la Chiesa avrebbe potuto accontentarsi di una semplice condanna formale dell'eretico. Ma Hamilton anteponeva la verità alla vita e, un po' paradossalmente, morì per riaffermare che l'uomo non possiede il libero arbitrio e che la salvezza gli viene solo dalla fede e dalla grazia.

Gli uomini dell'arcivescovo eressero il rogo davanti alla porta del Collegio di San Salvatore e Hamilton vi agonizzò per sei ore. Un aperto sostenitore dell'arcivescovo (secondo la *History of Reformation* di John Knox) disse con franchez-

za a Beaton che, se avesse bruciato altri uomini della tempra religiosa di Hamilton, avrebbe distrutto la gerarchia scozzese: «Se li brucerai, fallo nelle segrete, perché il fumo di mastro Hamilton ha infettato tutti coloro sui quali si è sparso».

Il fumo di quell'esecuzione si sparse su molti scozzesi, ma lo stato e la Chiesa nazionali perseguitarono i discepoli di Hamilton per quasi vent'anni. A James Beaton successe, in qualità di primate di Scozia, il nipote David Beaton, energico, feroce e abile come lo zio. Fino a quando i sovrani Stuart e gli arcivescovi di St. Andrews rimasero al potere, l'ordine antico durò; infine Enrico VIII, aspirando al dominio inglese sulla Scozia, mutò il corso degli eventi.

Verso la fine del novembre 1542 un esercito inglese capitanato dal duca di Norfolk massacrò le forze scozzesi a Solway Moss; pochi giorni dopo, la regina francese di Scozia diede alla luce una figlia, Maria. Re Giacomo V di Scozia, appena trentenne, si ammalò in seguito alle terribili notizie giunte da Solway Moss e morì lasciando all'orgogliosa Maria di Guisa e all'astuto David Beaton (creato primo cardinale di Scozia) la difesa della Chiesa e dello stato. L'uomo che stava per attuarne la rovina era già stato studente a St. Andrews, allievo del grande scolastico John Major, e all'epoca della battaglia di Solway Moss era uno sconosciuto sacerdote, di professione notaio e tutore. Si trattava di John Knox.

A St. Andrews il cardinale Beaton resisteva sicuro al furore di Enrico VIII, che era in grado di devastare la Scozia, ma non di conquistarla. Fallito il tentativo di prendere il cardinale con la forza, il re d'Inghilterra optò per l'assassinio.

In Scozia i suoi agenti presero contatti con diversi nobili e con proprietari terrieri (*lairds*, gentiluomini di campagna locali) senza prospettive, infeudati a Beaton, riformatori violenti, o miserabili squattrinati. Intimo alleato dei cospiratori era uno strano fanatico, George Wishart, persona di qualità, forse uno dei promotori del complotto ai danni del cardinale, forse solo un amico e una guida spirituale dei congiurati, ma certo un nemico mortale di Beaton e della Chiesa di stato.

Wishart era un riformatore più radicale di Lutero o di Calvino. Proclamava di essere un profeta ispirato, un rappresentante designato di Dio e faceva profezie che si realizzavano. Diceva che siccome tutti gli uomini erano sacerdoti non vi

era bisogno di ordinare o di autorizzare alcun predicatore. Da un ebreo della Renania aveva imparato che tutta l'arte religiosa è idolatrica e a un certo punto aveva anche dubitato che Cristo fosse il Redentore.

Qui la strada di Knox incrocia quella del cardinale. Infatti, il più devoto discepolo personale di Wishart era un tale John Knox di Haddington, uomo di mezza età abbastanza istruito, anche se, come Lutero, figlio di contadini. Sarà lui a realizzare le profezie di Wishart.

La dubbia fama del «profeta» era eccessiva per le orecchie del cardinal Beaton, che ne ordinò l'arresto. L'impetuoso conte di Bothwell catturò Wishart (Knox, come Pietro nel giardino del Getsemani, cercò di difendere il maestro con la spada, ma questi glielo proibì) e il cardinale lo processò subito per eresia. Il 1° marzo 1546, George Wishart fu strangolato e bruciato davanti al castello di St. Andrews. Il condannato pronunciò la sua ultima profezia, lo sguardo fisso sul primate, gridando che, di lì a poco, anche il cardinale sarebbe morto; il boia allora serrò il cappio intorno al collo dell'eretico, il cui cadavere venne poi incenerito dal fuoco.

In quel periodo il cardinale Beaton era al colmo della sua potenza, eppure cadde meno di due mesi dopo il rogo di Wishart. Alcuni proprietari terrieri del Fife ebbero una disputa con il cardinale e, come si usava nel Rinascimento, giurarono di berne il sangue: ben poco rispetto c'era ormai per la gerarchia. A loro si unirono dei partigiani della fazione inglese e alcuni riformatori estremisti. Con un astuto stratagemma i ribelli irruppero nel castello di St. Andrews e assalirono il cardinale.

«È finita» ansimò il cardinale agonizzante. Il cadavere venne appeso fuori da una finestra; più tardi il corpo fu ricoperto di piombo e sepolto in uno sotterraneo. «Scriviamo queste cose col cuore leggero» riferisce John Knox nella *History* «ma vorremmo che il lettore considerasse i giusti castighi di Dio ... questi sono i modi con cui Dio usa mettere in guardia i tiranni di questa terra, ammonendoli che, alla fine, egli trarrà vendetta della loro crudeltà, qualsiasi forza essi vi oppongano.»[6]

John Knox, a sua volta braccato, si rifugiò nel castello di St. Andrews insieme agli assassini del cardinale. Lì predicò alla guarnigione protestante, rimproverandole i modi disso-

luti ed empi. Dopo un lungo assedio, il reggente di Scozia, con l'aiuto della flotta francese, assaltò il castello e Knox venne condannato ai remi nelle galere francesi insieme ad altri prigionieri. Liberato quasi alla fine dell'inverno del 1549, fece ritorno in Inghilterra.

Frattanto la Scozia era in fiamme. I nobili di fede congregazionalista presero le armi contro Maria di Guisa, la regina reggente, che cercò di tenerli a bada con scaramucce. Hamilton, il nuovo vescovo, tentò di persuadere i riformatori a concordare con lui un piano di purificazione per la Chiesa, ma era ormai troppo tardi: i riformatori erano divenuti rivoluzionari ed era giunta l'ora della vittoria per John Knox.

Nel maggio 1559 Knox tornò in Scozia. Dichiarato fuorilegge a Edimburgo, sfuggì a Maria di Guisa e s'incamminò predicando lungo la costa orientale. Quando giunse a Perth, una «massa di canaglie», così la descriveva lo stesso Knox, saccheggiò la chiesa di San Giovanni e distrusse i monasteri. Nel Fife Knox entrò da conquistatore, con una folla di pescatori protestanti che gli marciava alle calcagna lungo la strada costiera che porta a St. Andrews; di fronte alla forza dei riformatori, l'arcivescovo e la reggente si ritirarono.

L'11 giugno 1559 Knox cominciò a predicare nella cattedrale di St. Andrews, denunciando spietatamente la perversione della Chiesa di stato. Predicò per quattro giorni: il quarto giorno la plebaglia mise barbaramente fine a otto secoli di storia ecclesiastica. La grande cattedrale venne spogliata di tutti i suoi tesori e lasciata come una carcassa vuota; lo splendido priorato di St. Andrews e i due conventi di frati della città vennero saccheggiati; con dei martelli i rivoltosi sfigurarono le sculture gotiche intorno alle quali avevano faticato con amore i loro antenati.

Come aveva mormorato l'agonizzante Beaton, era finita. Dopo quella feroce giornata, la cattedrale era ancora in piedi, ma si trattava di un semplice guscio dissacrato; dato che non avrebbero avuto vescovi, i riformatori calvinisti non volevano neppure cattedrali, ma solo chiese parrocchiali: era accaduto quello che il rogo di Paul Craw, molto tempo prima, aveva adombrato e che quello di Patrick Hamilton aveva ribadito. Maria di Guisa, assediata dai riformatori, morì di malattia nel giugno 1560, eroica fino alla fine. In agosto i tre stati (il parlamento scozzese) s'incontrarono a Edimburgo, in presenza dell'arcivescovo Hamilton e di altri ecclesiastici e posero formalmente fine alla Chiesa antica, abolendo la giurisdizione del papa, condannando tutte le pratiche contrarie al nuovo credo di Knox e vietando, sotto pena di morte, la celebrazione della Messa. Solo la giovane regina Maria Stuart si interponeva fra i riformatori e i resti dell'antico sistema. E Knox avrebbe sconfitto anche lei.

I nobili e i proprietari terrieri protestanti si spartirono le terre della Chiesa (eccetto i frammenti che Knox riuscì a destinare al sostentamento della Chiesa riformata e delle scuole) mentre ancora Maria sedeva sul trono. Fuggita in Inghilterra, Maria venne imprigionata; il partito cattolico scozzese fu annientato e i dissidenti* cattolici sopravvissero solamente qua e là nelle Highlands e nelle Ebridi.

Nell'*History of the Reformation*, la prima importante opera in prosa della letteratura scozzese, Knox non è affatto descritto come un modello di carità e di misericordia cristiane. Era coraggioso, incorruttibile, eccellente oratore e imparziale con tutti, compreso se stesso. (Diversamente dalla maggior parte degli scozzesi, non aspirava alla nobiltà e rivendicava le sue umili origini.) La sua predicazione instaurò in Scozia un calvinismo austero.

Per Knox la Bibbia era l'unica fonte di autorità. Quando era ormai in età avanzata, alcuni ministri più giovani si permisero di dissentire dalle sue interpretazioni della Scrittura e, alle obiezioni di Knox, gli chiesero come potesse, in base ai suoi principi, ergersi ad autorità, dal momento che essi erano in grado di leggere la Bibbia quanto lui. Knox replicò austero di aver letto la Bibbia molte più volte di loro, ma la critica dei riformatori più giovani metteva in luce una grave debolezza del protestantesimo luterano e calvinista: se infatti ognuno può interpretare la Scrittura da sé, come risolvere i casi di disaccordo sul suo significato? Più tardi questa difficoltà porterà alla scissione della Chiesa riformata di Scozia in diverse denominazioni e causerà nette divisioni anche fra i protestanti inglesi.

* *Recusants*, termine storicamente usato per coloro che si rifiutavano di assistere alle funzioni religiose della Chiesa anglicana. (*NdC*)

La Chiesa fondata da Knox si radicava in due principali dottrine teologiche: la dottrina luterana della giustificazione per mezzo della fede e quella calvinista della predestinazione. «Giustificazione per mezzo della fede» significa che davanti a Dio un uomo apparirà onesto e giusto solo se avrà mostrato una fede totale e cieca nella parola e nella realtà di Cristo. Solo Dio è retto; tutti gli uomini sono corrotti alla radice, ma tramite l'arbitraria misericordia di Dio, cioè la grazia divina, coloro che hanno fiducia nel Signore possono salvarsi, indipendentemente dalle azioni compiute in questa vita.

«Predestinazione» significa che Dio, ancor prima di creare il mondo, decretò la salvezza per certe anime e la dannazione per altre. Non è possibile individuare con certezza gli «eletti», cioè i salvati per decreto divino: molti sono chiamati, ma pochi vengono scelti. Nessun atto di volontà in questa vita può assicurare la redenzione di un uomo dal peccato, giacché ogni cosa che accade quaggiù è disegno di Dio, concepito prima che Adamo venisse posto nell'Eden. La confessione dei peccati non è di alcuna utilità e l'assoluzione è impossibile, poiché la salvezza e la dannazione sono già state decretate da Dio fin dall'inizio.

Queste due rigide dottrine erano il cuore della fede calvinista. Erano condivise dai calvinisti riformati olandesi dei Paesi Bassi, dagli ugonotti francesi e da molti svizzeri. I presbiteriani d'Inghilterra professavano questo credo, ma vennero ridotti al silenzio dagli indipendenti* di Cromwell e, più tardi, dalla Chiesa di stato anglicana; anche i puritani d'Inghilterra e d'America aderirono a questa teologia, ma non alla forma presbiteriana di governo ecclesiastico sviluppatasi in Scozia.

Dalla Scozia, il calvinismo di Knox si diffuse presso gli scotoirlandesi dell'Ulster, nel nord dell'Irlanda, e, sia dalla Scozia sia dall'Ulster, nel Nuovo Mondo.** Seguendo l'espansione

* Nome originario dei congregazionalisti, che formeranno la spina dorsale dell'esercito di Oliver Cromwell. Cfr. cap. 8. (*NdC*)

** Per ragguagli sulla colonizzazione dell'Ulster cfr. ROBERT KEE, *Storia dell'Irlanda. Un'eredità rischiosa*, Bompiani, Milano 1995, in particolare pp. 30-31. Per l'impatto degli scotoirlandesi sulle colonie americane, cfr. RICHARD HOFSTADTER, *L'America coloniale. Ritratto di una nazione nascente*, Mondadori, Milano 1983, pp. 21-28. (*NdC*)

dell'impero britannico, i missionari scozzesi porteranno gli insegnamenti della Chiesa riformata pressoché ovunque nel mondo, fin nel cuore dell'Africa. Benché la Chiesa d'Inghilterra fosse per legge la Chiesa ufficiale nella maggior parte delle colonie americane e la variante puritana del calvinismo dominasse la Nuova Inghilterra, nel XVIII secolo ciò che era chiamato «presbiterianesimo», la creazione di Knox, divenne il credo di un gran numero di americani, specialmente lungo le frontiere occidentali delle colonie.

In senso stretto «presbiterianesimo» significa governo della Chiesa da parte dei presbiteri, cioè dei ministri e degli anziani riuniti in assemblea, qualcosa di diverso dall'autorità dei vescovi delle Chiese cattolica, anglicana e luterana. Lo stesso Knox non era del tutto presbiteriano, giacché avrebbe tollerato i vescovi, se solo avessero acconsentito a predicare. Il povero vecchio John Douglas, il primo dei vescovi di St. Andrews dopo la Riforma, cercando invano di soddisfare la richiesta dei seguaci di Knox di edificarli con dei sermoni, morì di timor panico sul pulpito della chiesa della Santa Trinità di St. Andrews. Nel XVII secolo i calvinisti scozzesi elimineranno del tutto la carica vescovile.

Al posto della vecchia istituzione episcopale scozzese venne creata l'Assemblea generale della Chiesa, presieduta da un «moderatore» eletto. J.M. Reid scrive che «l'organizzazione della Chiesa scozzese era incredibilmente democratica, ma benché i primi riformatori fossero di tendenza radicale, essa non mirava alla democrazia politica. L'obiettivo degli uomini che la crearono era quello di riprodurre per quanto possibile il tipo di Chiesa di cui si parla nella Bibbia. A questo scopo ogni Congregazione elesse (o, quanto meno, approvò) dei ministri e degli anziani (uomini che comparivano anche nei tribunali ecclesiastici o che vi mandavano i loro rappresentanti) e così facendo si crearono delle Assemblee generali in grado di parlare per l'intera nazione, dotate di una base molto più ampia di qualsiasi parlamento dell'epoca».[7]

Schiacciati Maria Stuart e i cattolici, la Chiesa riformata godette di una virtuale supremazia politica, anche se non avrebbe dovuto affatto essere un corpo politico. Nel *Second Book of Discipline* (1578) veniva sviluppata la dottrina dei «due regni»: il regno temporale e il regno di Dio. Nel regno

temporale i re e i magistrati hanno il potere della spada. Ma nella Chiesa, cioè nella Chiesa riformata, regno di Cristo sulla terra, non vi è alcun capo se non Cristo stesso; è la Chiesa riformata a possedere il potere delle chiavi di Cristo. (La Chiesa medievale aveva affermato che erano i papi, in quanto successori di san Pietro, a detenere quelle chiavi.) I ministri sono soggetti alla giurisdizione laica dei magistrati, ma i magistrati, in materia di coscienza e di religione, sono soggetti alla disciplina spirituale della Chiesa riformata. Durante il XVII secolo tuttavia questa dottrina degli ambiti delimitati (piuttosto che separati) di Chiesa e stato fu virtualmente ignorata, e la Chiesa riformata cercò di guidare lo stato scozzese attraverso l'Assemblea generale.

Nel XVII secolo la dottrina dei due regni (molto simile alla dottrina delle due spade di papa Gelasio, nei primi secoli della Chiesa) portò i presbiteriani di Scozia a proclamare la Convenzione nazionale ispirata da ciò che avevano letto sulle alleanze ebraiche. La Convenzione nazionale non era una rivendicazione di libertà civile o religiosa, ma una sorta di dichiarazione o di costituzione intesa ad assicurare la libertà della Chiesa riformata dal controllo del re. Il risultato di questo proclama di unità presbiteriana sarà qualcosa di simile alla lotta fra i re e i profeti d'Israele dell'epoca veterotestamentaria.

Dopo la morte della regina Elisabetta, salirà al trono, col nome di Giacomo I d'Inghilterra, il re di Scozia Giacomo VI, figlio di Maria Stuart: per ottantacinque anni, con l'eccezione dell'interregno della Repubblica di Cromwell, il casato scozzese degli Stuart regnerà su Inghilterra e Scozia. Durante quel periodo la Chiesa riformata – che viveva una relazione di amore-odio con i monarchi Stuart – si comporterà spesso come se si considerasse lo stato scozzese: la Convenzione nazionale divenne il simbolo sia dell'unità religiosa sia dell'indipendenza nazionale, e la Chiesa riformata riterrà necessario tornare al principio dei due regni, rinunciando al potere politico, solo nel 1688, dopo la caduta dell'ultimo re Stuart, Giacomo II.

La forma relativamente democratica di governo ecclesiastico della Scozia presbiteriana passò nelle Chiese presbiteriane d'America e iniziò ben presto a influenzare il modello politico coloniale. L'idea di un'Alleanza intesa come dichiarazione e ordinamento di un obbiettivo nazionale comune costituirà parte del retroterra della Dichiarazione d'indipendenza e della Costituzione federale degli americani, e la dottrina dei due regni avrà qualche influenza sui loro concetti di separazione fra Chiesa e stato.

Influsso non meno importante sulle radici dell'ordine americano esercitarono le caratteristiche che Knox e i suoi alleati impressero alla popolazione scozzese. Il tipico scozzese presbiteriano era sinceramente religioso, frugale e intraprendente, e traeva forza dal proprio credo austero. Tendeva a essere indipendente nel giudicare e dogmatico nei suoi diritti. Le dottrine della giustificazione per fede e della predestinazione sovente lo rendevano timorato di Dio e rigido nei propositi. Era gente adatta a civilizzare una nuova terra, e, fin dal XVII secolo, iniziò a insediarsi numerosa nelle colonie americane. Quando, all'inizio del XVIII secolo, l'Atto di Unione congiunse la corona scozzese e quella inglese, trasferendo a Westminster l'autorità parlamentare, gli scozzesi si riversarono nelle tredici colonie; lo stesso fecero i presbiteriani dell'Ulster, loro cugini di sangue e di religione.

Furono gli scozzesi, ancor più degli inglesi, a prosperare come amministratori, soldati e mercanti in ogni angolo dell'impero che la Gran Bretagna creò nel XVIII e nel XIX secolo. In America come altrove, i coloni scozzesi avevano spesso il vantaggio di possedere una solida istruzione: solo i puritani della Nuova Inghilterra li superavano nell'enfasi data al sapere. Un'educazione popolare nazionale che andasse dalle scuole elementari alle università era l'aspirazione di Knox, seconda solo alla sua passione per la fondazione d'una fede religiosa tratta direttamente dalla Bibbia. Per comprendere le Scritture era necessario che il popolo fosse sufficientemente colto; da qui la necessità di un'istruzione di tal genere.

Per il sostentamento della Chiesa riformata e delle scuole, Knox stanziò solo una piccola parte delle entrate dello stato scozzese appartenute alla Chiesa antecedente la riforma, riuscendo comunque a varare un buon progetto educativo nazionale. (Fino al '900 inoltrato, i ministri delle parrocchie erano membri *ex officio* delle amministrazioni scolastiche scozzesi.) Le scuole parrocchiali insegnavano la dottrina cal-

vinista pura e le università divennero centri di teologia riformata. Quanto agli studi laici, le scuole scozzesi divennero così rinomate che, nel XVII e nel XVIII secolo, il livello di istruzione del popolo era in Scozia superiore a quello di qualsiasi altra nazione. Quel grado d'istruzione e quel rispetto per il sapere fondati negli studi biblici passarono anche in America.

John Knox, che aveva fatto molto, creando e distruggendo, non era soddisfatto della Scozia turbolenta e avida dalla quale aveva cacciato i prelati e la regina cattolici. Fra i magnati zelanti verso la Chiesa riformata trovava tanta corruzione quanta ne aveva denunciata ai tempi del papismo. Nel 1571, sul letto di morte, poteva discernere solo sporadiche scintille di rigenerazione e apprezzò molto il sermone di un ministro del Fife che descriveva la povertà e l'ignoranza della Chiesa riformata: «John Knox, con la mano esanime, ma con il cuore gioioso, prega Dio affinché, nella sua misericordia, illumini la sua Chiesa desolata».

Lo seppellirono in quello che allora era il camposanto di St. Giles, nel cuore di Edimburgo; oggi il traffico della città risuona cupamente sulla sua tomba. Nel corso dei due secoli successivi molte migliaia di uomini coraggiosi di credo knoxiano lasceranno la Scozia e l'Irlanda settentrionale per combattere gli indiani e i francesi lungo le frontiere delle colonie americane e per colonizzare terre selvagge.

Luterana nella concezione, anglicana o calvinista nel suo sviluppo, la Riforma prese possesso di tutta l'America britannica (con l'eccezione di una piccola minoranza cattolica, soprattutto nel Maryland, di una manciata di ebrei e, più tardi, dei franco-canadesi); giacché, beninteso, anche i battisti, i quaccheri e le altre denominazioni dissidenti provenivano dal calderone della Riforma. Il vigore e l'individualismo del nascente ordine americano scaturivano dal fermento religioso del Vecchio Mondo.

NOTE

[1] JOHN ADDINGTON SYMONDS, *Renaissance in Italy: the Revival of Learning*, Smith, Elder, London 1882[2], p. 330.

[2] EGON FREIDELL, *A Cultural History of the Modern Age*, trad. ingl. di C.F. Atkinson, Knopf, New York 1930, vol. 1, p. 154.

[3] J.S. WHALE, *The Protestant Tradition: an Essay in Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1959, p. 121.

[4] JOHN DILLENBERGER e CLAUDE WELCH, *Protestant Christianity, Interpreted through its Development*, Scribner's, New York 1954, p. 320.

[5] F.J. FOAKES-JACKSON, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, in *The Cambridge History of English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1949, vol. 3, p. 411.

[6] Cfr. JOHN KNOX, *The History of the Reformation of Religion in Scotland*, J. Galbraith, Glasgow 1761, pp. 98-100.

[7] J.M. REID, *Kirk and Nation: the Story of the Reformed Church of Scotland*, Skeffington, London 1960, p. 53.

8

La costituzione della Chiesa e dello Stato

Guerra civile e restaurazione dell'ordine

Circa trecento anni fa la Gran Bretagna era tormentata dallo scontro fra denominazioni religiose, dottrine politiche e interessi materiali contrapposti, ma dalle guerre civili del '600 emerse alla fine, a grandi linee, il modello di costituzione e di tolleranza religiosa dell'America odierna. Visti dalla prospettiva temporale del '900, coloro che combatterono tanto aspramente – monarchici e filoparlamentari, anglicani, presbiteriani, indipendenti, martiri e zelanti – «sono raccolti in un unico partito»: infatti tutti i morti di quegli scontri contribuirono in qualche modo a dare forma alla società in cui oggi viviamo. Qui si cercherà di mettere in luce gli eventi principali di quello scontro religioso e politico, analizzando più in particolare quei pensatori che hanno contribuito a modellare le costituzioni della Chiesa e dello stato.

Si tratta in parte della storia stessa degli Stuart, sovrani d'Inghilterra, Scozia e Irlanda. Giacomo I d'Inghilterra, «il più saggio folle della Cristianità», fallì quasi in tutto, ma nel corso del suo regno seppe mantenere la pace in Gran Bretagna dal 1603 al 1625. Durante quegli anni nel Massachusetts e nella Virginia vennero creati degli insediamenti inglesi permanenti, mentre in Inghilterra si acuiva l'antagonismo fra la corona e la Camera dei Comuni e l'ostilità fra anglicani, indipendenti e presbiteriani si faceva sempre più violenta.

Giacomo sosteneva di governare per diritto divino, ma dal parlamento si alzeranno voci poderose che ridurranno l'autorità reale a un'ombra. Il re difendeva il principio del «nessun

vescovo, nessun re», ossia quello secondo cui la Chiesa episcopaliana di stato era essenziale alla sicurezza del trono; ma i presbiteriani (e le denominazioni di «separatisti» in rapida crescita) la pensavano altrimenti. Il '600 è stato descritto come il secolo della genialità, ma fu anche un periodo di zelo smodato per le cause religiose e politiche. Benché coraggioso e di nobili princìpi, Carlo I, figlio di Giacomo, non era l'uomo adatto a instaurare quei compromessi che avrebbero potuto evitare le esplosioni politiche.

Durante il suo regno, le questioni politiche sembrarono all'inizio mettere in ombra le divergenze religiose. L'Inghilterra era coinvolta nelle guerre religiose e dinastiche del continente e Carlo aveva bisogno di denaro per le sue forze di terra e di mare. Come avevano fatto i sovrani precedenti, il re cercò con ogni mezzo di ottenere quei fondi ed entrò quindi in conflitto con il parlamento. Trovandosi in difficoltà, ricorse all'imposizione di tasse senza il consenso parlamentare, ai prestiti forzati, alla legge marziale, all'obbligo per la popolazione di acquartierare le truppe e all'incarcerazione senza mandato, ma tutto ciò non bastò a raccogliere denaro sufficiente: se voleva difendere il suo regno, il re doveva fare delle concessioni al parlamento. Così, nel 1628, Carlo dovette accettare, controvoglia, la Petizione dei diritti (*Petition of Right*), una vibrata protesta del parlamento contro le misure arbitrarie adottate nella raccolta di fondi. Pur non essendo uno statuto, la Petizione assunse, in concreto, valore di legge.

Accettando la Petizione il re si limitava a promettere di non fare di nuovo ricorso a misure che il parlamento giudicava illegali. Ma quest'ultimo non avanzava rivendicazioni dottrinali circa il possesso di un'autorità superiore a quella regia: il documento si limitava infatti a constatare che i collaboratori del re avevano adottato linee di condotta conflittuali rispetto ai diritti consuetudinari degli inglesi e chiedeva che il sovrano vi ponesse rimedio. Tuttavia, con la Petizione dei diritti, la vera sovranità iniziava a sfuggire dalle mani del monarca per passare in quelle del parlamento, in quanto rappresentante del popolo. (Carlo I era convinto che il re fosse il vero protettore della gente comune, poiché il parlamento rappresentava in realtà i ceti ricchi e non il popolino.) Fra i tanti precedenti costituzionali esistenti, i patrioti

americani della seconda metà del '700 faranno riferimento alla Petizione dei diritti: molti dei punti elencati nella Petizione compariranno infatti nella Dichiarazione d'indipendenza americana.

Ma la Petizione non era sufficiente a rassicurare la Camera dei Comuni sulle intenzioni di Carlo I, né a limitarne le rivendicazioni delle prerogative regie sulla Chiesa e sullo stato. Da questo confronto scaturirono una lunga serie di lotte civili, e il tentativo degli Stuart di governare come aveva fatto Elisabetta verrà definitivamente sconfitto solo nel 1745. Sarebbe inutile in questa sede attribuire la colpa di quel feroce scontro all'uno o all'altro schieramento: vi erano arroganza e interessi personali da entrambe le parti, e uomini di grande dedizione e coraggio in tutti e due i partiti.

Carlo e i suoi sostenitori monarchici, i *Cavaliers* (Cavalieri), si ritenevano i difensori delle leggi e delle consuetudini dell'antica Inghilterra contro uomini avidi di potere e di ricchezza, e contro fanatici visionari religiosi; la maggioranza della Camera dei Comuni, i presbiteriani e gli indipendenti si ritenevano invece i campioni dei diritti del popolo e della verità protestante. Londra, il ceto mercantile e alcuni grandi proprietari terrieri si schierarono con la Camera dei Comuni, mentre la spina dorsale del partito monarchico era costituita dai gentiluomini di campagna e dal grosso degli interessi rurali. Ma le eccezioni erano numerose: alcuni puritani parteggiavano per i Cavalieri, mentre diversi valorosi gentiluomini si erano alleati con le forze parlamentari (note come *Roundheads*).* Eccezion fatta per alcuni aristocratici della Camera dei Lord, i mediatori erano pochi e deboli.

Le forze che sconfissero Carlo I vengono normalmente definite «puritane», ma non tutti i loro appartenenti erano di osservanza calvinista. All'inizio i puritani non intendevano separarsi dalla Chiesa d'Inghilterra; volevano solo «purificarla» o riformarla dall'interno sul modello di Calvino. Erano uomini dalla forte fede individualistica e di moralità elevata, che anteponevano il loro credo austero all'obbedienza e

* «Teste Rotonde», così chiamati perché i puritani, elemento importante delle forze parlamentari, portavano i capelli molto corti. (*NdC*)

all'unità della Chiesa pretese dalla corona. Presbiteriani e indipendenti (o congregazionalisti) vennero inizialmente etichettati come puritani; essi condividevano la teologia calvinista e l'odio per tutto quanto «sapesse di Roma»; inoltre entrambi pretendevano la semplicità assoluta della liturgia ecclesiastica ed erano contrari ai vescovi.

Tuttavia i presbiteriani aderivano alla forma di governo ecclesiastico da cui prendevano il nome, mentre gli indipendenti (e le denominazioni protestanti più radicali che mettevano a disagio perfino l'indipendente medio) insistevano per forme di governo ecclesiastico più democratiche e per congregazioni del tutto autonome. Ben presto alcune congregazioni indipendenti si staccarono dalla comunione con la Chiesa di stato e vennero definite separatiste: Carlo I e William Laud, arcivescovo di Canterbury, decisero allora di prevenire la disintegrazione della Chiesa d'Inghilterra, riportando i dissidenti sotto il loro dominio.

Prima però Carlo doveva affrontare un'altra progenie di calvinisti. Per costringere gli insolenti presbiteriani scozzesi a conformarsi al *Book of Common Prayer* e all'istituzione episcopaliana, nel 1639 il re marciò verso nord. Ancora una volta i vecchi problemi di denaro misero il re alle strette: i Comuni si rifiutarono di pagare le truppe e di rifornirle e la spedizione fallì; anzi, l'esercito scozzese invase l'Inghilterra. Il 3 novembre si riunì quello che verrà chiamato «parlamento lungo» (*Long Parliament*), in cui un'ampia maggioranza era apertamente ostile alle misure di Carlo e ai tirannici metodi ecclesiastici dell'arcivescovo Laud. Il parlamento mise in stato d'accusa il conte di Strafford, il più abile fra i grandi collaboratori di Carlo, lo giudicò colpevole di tradimento e lo mise ai ceppi; fu condannato anche l'arcivescovo Laud, che pagò il suo ritualismo* con la testa.

Quando la Camera dei Comuni tentò di privare il re del comando sulla milizia e minacciò di mettere in stato d'accusa la regina (che era cattolica), Carlo cercò a sua volta di arrestare per tradimento cinque dei parlamentari puritani. Fallito

* Movimento religioso conservatore della Chiesa anglicana che accetta gran parte del rituale cattolico. (*NdC*)

il tentativo, il re lasciò Londra, issando subito lo stendardo regio a Nottingham. La guerra civile era cominciata.

Non è qui possibile seguire in dettaglio la storia feroce e intricata delle guerre civili. Si dice che le rivoluzioni siano solite divorare i propri figli e così accadde nella Gran Bretagna del '600. Nel 1644 i realisti erano stati battuti sul campo, ma intanto i puritani, in parlamento e nel paese, si erano divisi in due fazioni opposte: da un lato i presbiteriani d'Inghilterra, alleati dei presbiteriani scozzesi, e dall'altro gli indipendenti o congregazionalisti, più radicali in fatto di governo ecclesiastico e di politica laica. I presbiteriani dominavano il parlamento, ma l'esercito delle Teste Rotonde, comandato da Oliver Cromwell, si schierò con gli indipendenti.

Nel frattempo Carlo aveva raggiunto un'intesa con i presbiteriani e gli scozzesi e la Gran Bretagna venne devastata da una seconda guerra civile. Cromwell, gli indipendenti e le denominazioni protestanti minori espulsero i presbiteriani dal parlamento, dando vita al *Rump Parliament*, un parlamento monco o epurato, formato solo da un ottavo dei suoi membri. Ancora una volta le Teste Rotonde trionfarono militarmente su Cavalieri, scozzesi e presbiteriani. Carlo fu fatto prigioniero e Cromwell decise che doveva morire. Il parlamento monco istituì una speciale «corte suprema di giustizia», onde processarlo per tradimento, e nel gennaio 1649 il re venne decapitato.

Con questo atto di sangue, il successo della rivoluzione sembrava completo. Ma su quale base era possibile governare la Gran Bretagna, ora che gli indipendenti avevano distrutto l'ordine antico? Mentre il re veniva messo a morte, gli indipendenti più estremisti proponevano alla Camera dei Comuni un Patto del popolo (*Agreement of the People*), una costituzione scritta che intendeva rappresentare la volontà comune degli inglesi; essa instaurava la repubblica democratica a suffragio universale e prevedeva la tolleranza religiosa (quanto meno verso i cristiani che fondamentalmente non differivano dagli indipendenti e dai loro alleati) e diritti alla libertà e alla sicurezza insopprimibili; si tratta di uno dei documenti precursori della Costituzione degli Stati Uniti.

Il Patto venne però respinto come troppo radicale. Fra il febbraio e il maggio 1649 il parlamento monco nominò un

Consiglio di stato per governare la Gran Bretagna, abolì la monarchia e la Camera dei Lord, e instaurò uno «stato libero e repubblicano». In pratica ciò significava che la Gran Bretagna diventava un'oligarchia militare sotto il comando di Oliver Cromwell, un padrone più assoluto dello stesso Carlo.

Le rivoluzioni politiche violente seguono di norma un andamento preciso (farà parzialmente eccezione la Rivoluzione americana). La rivoluzione inizia con obbiettivi piuttosto moderati, guidata da uomini non del tutto radicali; quando però il sangue comincia a scorrere, l'odio aumenta e i primi capi della lotta cedono il passo agli estremisti e ai violenti. Il sistema antico si dissolve in anarchia, senza che un nuovo ordine accettabile ne emerga; presto la confusione diviene tanto intollerabile che il ristabilimento della pace appare ai più l'obiettivo principale. Compare infine l'«uomo forte», spesso un comandante dotato di talento militare, che restaura l'ordine al prezzo della libertà. Questo schema del processo rivoluzionario è rintracciabile a partire dagli antichi stati greci fino a esempi africani molto recenti.

Oliver Cromwell era l'uomo forte dell'Inghilterra secentesca. La monarchia e la Chiesa erano state spazzate via e qualcuno doveva colmare quel vuoto d'autorità. Una volta al potere Cromwell, che faceva parte degli indipendenti, distrusse spietatamente ogni opposizione reale o potenziale: si trattava di una sinistra necessità, giacché egli si trovava ad affrontare degli idealisti fanatici, pronti a rovesciare una dominazione, ma incapaci nella pratica di dar forma o conservare un nuovo governo, per non parlare di un nuovo ordine sociale. I più formidabili di questi estremisti, durante le crisi dell'Inghilterra del XVII secolo, furono i *Levellers*, i livellatori.

Fra costoro e i lollardi del tardo Medioevo si possono tracciare dei paralleli. I livellatori inglesi nacquero intorno al 1646, mentre vigeva il parlamento lungo e Carlo I veniva tenuto in agiata prigionia. Questi settari politici e religiosi erano particolarmente forti nell'esercito e ostili alla maggioranza presbiteriana del parlamento. Volevano la creazione di una repubblica democratica, fondata sul suffragio universale e sulla sovranità popolare, con garanzie di completa tolleranza religiosa. Intendevano livellare tutti i ranghi sociali per instaurare l'eguaglianza dei titoli e degli stati, e in molti ele-

menti anticiparono certe fazioni rivoluzionarie francesi di centocinquant'anni dopo. Ciò che pretendevano era di fatto del tutto inconcepibile nell'Inghilterra del '600.

Molti dei livellatori proponevano il letterale abbattimento di siepi, steccati, muri e fossati in quanto barriere contro l'eguaglianza nella proprietà della terra. Cercavano di restaurare l'uso collettivo delle «terre comuni» che erano state recintate dai proprietari privati nel corso di un lungo periodo di tempo, e sostenevano che il «più misero dei popolani» doveva poter accedere ai più alti incarichi statali: alcuni dei loro princìpi erano espressi nel trattato di James Harrington* *Oceana*, pubblicato quasi un decennio dopo che il movimento dei livellatori ebbe raggiunto il suo apice. Cromwell li detestava, affermando che le loro dottrine erano null'altro che «sedizione» e loro «poco più che bestie».

Nel 1648 il radicalismo dei livellatori fu superato da quello dei *Diggers*, gli scavatori, un gruppo che si autodefiniva i «veri livellatori». Questa setta trovò un abile libellista in Gerrard Winstanley, autore di un'opera intitolata *The Law of Freedom*. Nell'aprile 1649, un certo numero di veri livellatori cominciò a coltivare in comune la collina di St. George, nel Surrey, sfidando il parlamento, e venne disperso dalle truppe.

Secondo la descrizione che ne dà Winstanley, i *Diggers* intendevano alterare completamente la struttura della società inglese, impadronendosi delle terre comuni e incolte che avrebbero coltivato collettivamente; l'idea era di «lavorare rettamente e gettare le fondamenta della trasformazione della terra in un tesoro comune a tutti, ricchi e poveri, affinché chiunque nasca sulla terra possa esser nutrito dalla terra sua madre che lo ha dato alla luce, secondo la logica che governa la creazione».

Più dei livellatori originari da cui derivavano, i veri livellatori erano innovatori anche in campo religioso. Winstanley respingeva la fede in un Dio personale e proponeva di sostituire a «Dio» il termine «Ragione»; chiamava Cristo «un vero e fedele livellatore» e lo considerava non una figura storica, ma «la potenza diffusiva della luce»; negava la realtà dei miracoli, del paradiso e dell'inferno; rifiutava la dottrina del peccato originale e dubitava dell'immortalità dell'anima. Non può esistere vera libertà, diceva, mentre continua a esservi proprietà privata; chiedeva inoltre che tutti i funzionari pubblici fossero eletti annualmente.

Cromwell considerava queste idee detestabili e dannose. Per salvare la Gran Bretagna dall'anarchia, il generale che aveva messo a morte il suo re doveva ora abolire il governo rappresentativo. Nel 1653 sciolse con la forza il parlamento monco, creando subito un parlamento detto «piccolo» o «scheletrico», il *Little* o *Barebone's Parliament*, sciolto quello stesso anno; dopo di allora Cromwell governò in base a uno «Strumento di governo»* redatto dai militari. Anche questo, come il precedente Patto del popolo, sarà uno dei modelli costituzionali a cui faranno riferimento gli artefici della Costituzione americana.

In base allo Strumento, l'autorità legislativa era conferita a un Lord Protettore (Cromwell) e a un nuovo parlamento costituito da puritani, ma al primo venivano conferiti forti poteri di controllo sul secondo. La tolleranza religiosa era estesa a tutti i cristiani, fuorché ai cattolici e agli episcopaliani. In teoria lo Strumento trasferiva tutta la sovranità al popolo, ma in realtà i due parlamenti puritani insediatisi mentre esso era in vigore spesero tanto tempo in sterili dibattiti da risultare inefficaci, e l'abile Cromwell governò senza di loro, come meglio credeva.

Quel «governo dei santi» fu presto terribilmente inviso alla maggioranza della popolazione e in special modo ad alcuni dei primi compagni di Cromwell, da lui fatti imprigionare. Lo svantaggio delle dittature è che quando muore un padrone forte, raramente si trova un successore adeguato. Alla morte di Cromwell, il protettorato crollò: Carlo II, figlio di

* Scrittore politico (1611-1677), repubblicano convinto, ma amico personale di Carlo I, dà spazio in *The Commonwealth of Oceana* a progetti utopistici tipici del '500-600. (*NdC*)

* È l'*Instrument of Government*, la costituzione del 1653 a cui, nel 1657, fece seguito un documento analogo, *The Humble Petition and Advice*. (*NdC*)

Carlo I, fece ritorno in Inghilterra con l'appoggio di una maggioranza schiacciante, di cui facevano parte anche alcuni dei generali che avevano detronizzato suo padre. La monarchia e la Chiesa di stato episcopaliana furono restaurate nel 1660, ma l'autorità regia non sarà mai più così assoluta come lo era stata nell'epoca Tudor, mentre la Chiesa d'Inghilterra riterrà necessario ampliare la sfera della sua tolleranza. In poco più di trent'anni, la Gran Bretagna era passata da un estremo all'altro, ritornando poi alla condizione iniziale.

In quei trent'anni, al di là dell'Atlantico, le piccole colonie americane dell'Inghilterra non avevano avuto il potere d'influenzare gli eventi della madrepatria. Quasi tutti gli abitanti della Nuova Inghilterra erano stati favorevoli alla causa puritana, mentre la maggior parte dei coloni della Virginia e del Maryland avevano simpatizzato con i Cavalieri. Entrambe le fazioni delle colonie si sottomisero alla Restaurazione, così come si erano sottomesse al Protettorato. Ma la lezione delle guerre civili inglesi non andò sprecata. I coloni avevano capito che era possibile rovesciare il potere del re, ma si rendevano anche conto che avrebbe potuto succedergli un regime più arbitrario.

Dal veemente dibattito e dalla libellistica della Rivoluzione inglese acquisirono la conoscenza di dottrine politiche innovative e l'idea di strumenti di governo scritti, imparando anche a essere cauti verso i progetti utopistici, i mutamenti violenti e i comandanti militari con ambizioni politiche. George Burton Adams esprime bene l'influenza delle lotte secentesche inglesi sul pensiero e sulle istituzioni americane:

> Quasi tutto ciò per cui la rivoluzione combatté fa ora parte della costituzione inglese, non come esito di quello sforzo, ma come risultato di un processo di crescita più lento e più normale, dal quale, in un certo senso, proveniva sì la rivoluzione, ma che essa per un momento interruppe. Nelle colonie puritane e quacchere d'America le idee di questa rivoluzione costituirono la naturale atmosfera politica. Lì, esse non furono rivoluzionarie, ma divennero il substrato da cui trasse forza la normale vita costituzionale di quei piccoli stati. Il loro naturale sviluppo politico iniziò con queste idee e portò, allorché la popolazione e i bisogni crebbero, a una loro realizzazione concreta sempre più estesa finché, in ultimo, presero parte in larga misura – insieme ad altre influenze – alla formazione delle istituzioni della seconda grande nazione anglosassone.[1]

Il ritorno di un sovrano Stuart non pose fine alle violente contese politiche dell'Inghilterra del '600: contro Giacomo II, il successore di Carlo, scoppiarono diverse rivolte, culminate nella «Rivoluzione gloriosa» del 1688, le cui conseguenze concrete furono molto più durature di quelle ottenute dal rovesciamento della monarchia a opera dei puritani. Fino a quasi la metà del XVIII secolo si avranno anche sporadici scontri religiosi in Inghilterra e in Scozia, e – fino ai giorni nostri – in Irlanda. Un'epoca turbolenta produce spesso scrittori politici e religiosi di genio in cerca di princìpi su cui costruire o restaurare un ordine accettabile. Qui saranno esaminati quattro pensatori vissuti nel XVII secolo, che illustrano altrettanti aspetti dell'influsso esercitato dal pensiero inglese sull'ordine americano in via di sviluppo: Thomas Hobbes, Sir Thomas Browne, John Bunyan e John Locke.

Il volto del Leviatano

Come proteggere gli uomini da un'esplosione di violenza simile a quella che devastò la Gran Bretagna durante le guerre civili? Quali sono le origini del governo e perché gli uomini devono obbedire alla legge? Intorno alla metà del XVII secolo era naturale che simili interrogativi fossero prioritari; il trattato più sistematico su tali argomenti fu scritto da Thomas Hobbes.

La visione hobbesiana della natura umana richiama alla mente la definizione di realismo data da Ambrose Bierce nel *Dizionario del diavolo*: «L'arte di dipingere la natura come è vista dalle persone odiose». Ma Thomas Hobbes non era affatto una persona odiosa.

Nelle divertenti *Brief Lives*, John Aubrey, un contemporaneo di Hobbes, descrive quel formidabile filosofo come un uomo brillante e addirittura eccentrico, atterrito dall'oscurità e dai fantasmi, non molto dedito alla lettura di libri, ma amante delle discussioni, del canto e del tennis. Nato nel 1588, Hobbes condusse una vita di successo in un'epoca di-

sperata, nonostante un'abilità a farsi dei nemici che divenne scienza, o forse arte raffinata; spirò nel pieno della fama, all'età di novantadue anni.

Sembra che Hobbes avesse capacità poliedriche: in gioventù tradusse Tucidide meglio di quanto sia stato fatto da allora; fu tutore di due duchi del Devonshire e del principe di Galles in esilio, futuro Carlo II; alimentò ardite controversie matematiche e discusse di quasi tutti i principali argomenti scientifici dell'epoca; all'età di ottantasette anni pubblicò una traduzione di Omero in un inglese corrente e per nulla paludato (valga come esempio la traduzione del saluto di Zeus agli abitatori dell'Olimpo: «Salve a tutti, o dei; ascoltate!»).

Suo era l'intelletto (benché, forse, perverso) che dominò l'Inghilterra del tempo. Le sue opere andavano controcorrente e come pensatore lasciò pochi discepoli dichiarati. Leo Strauss lo descrive come «quell'imprudente, quel diabolico, quell'iconoclastico estremista, quel primo filosofo plebeo, che è scrittore così amabile proprio a causa della sua franchezza quasi fanciullesca, della sua umanità che mai vien meno, della sua meravigliosa chiarezza e forza».[2] Nel *Leviatano*, il trattato politico di Hobbes, vediamo all'opera, nel bene o nel male, una mente di prim'ordine, e il libro contiene alcune penetranti verità valide ancora oggi.

La maggior parte del *Leviatano* fu scritta appena prima delle guerre civili; nel 1640, quando il parlamento lungo imprigionò Strafford nella Torre, Hobbes previde la tempesta imminente e si trasferì in tutta fretta a Parigi, «il primo di tutti quelli che fuggirono» come scrisse di sé. Durante i terribili anni intercorsi tra la fuga e la pubblicazione del *Leviatano* nel 1651, Hobbes modificò leggermente il manoscritto per tenersi aperta la porta del ritorno in Inghilterra, allora guidata da Cromwell: assunse infatti contro l'ortodossia religiosa una posizione più audace di quella azzardata in precedenza.

Benché il *Leviatano* sia un'aperta difesa della monarchia, Lord Clarendon e gli altri Cavalieri in esilio si resero conto che costituiva la negazione di tutti i loro princìpi. Contrariato dall'ostilità dei realisti e temendo più i Cavalieri che le Teste Rotonde, Hobbes lasciò Parigi e fece ritorno a Londra. Rimase in Inghilterra durante il periodo repubblicano, fino

all'ascesa al trono di Carlo II, che accolse con favore il suo ex tutore.

Per Clarendon e per altri pensatori politici monarchici, influenzati dalla *Laws of Ecclesiastical Polity* di Richard Hooker e dal rispetto per la tradizione inglese della libertà nel diritto, lo stato era una comunità volontaria sottomessa a Dio e al re, e lo stesso re era governato dal diritto divino e naturale e dalle leggi del regno. Per Hobbes lo stato era una grande bestia necessaria, il Leviatano. Di fatto il libro minava le fondamenta stesse dell'antica monarchia inglese e della Chiesa di stato anglicana, trattandosi di un attacco a quella «lealtà verso le persone» che sarà in seguito chiamata *toryism*. L'argomentazione hobbesiana negava gli antichi vincoli d'amore e di dovere che uniscono sovrano e suddito. A quei legami Hobbes sostituirà un dispotismo pratico fondato sulla paura e sulla legge della spada. I monarchici credevano in una comunità di anime che devono lealtà a Dio e a un re cristiano, mentre Hobbes riteneva che esistesse solo l'individuo, i cui moventi sociali non erano l'amore e la lealtà, ma l'interesse personale e la paura.

Benché ai coloni inglesi d'America molti elementi dell'argomentazione hobbesiana apparissero ripugnanti, nelle colonie prevalse, sin quasi dal principio, un forte individualismo. L'assenza di monumenti del passato, la debolezza locale della struttura della Chiesa d'Inghilterra, le piccole dimensioni delle città coloniali, la lontananza del re e delle grandi famiglie inglesi, la lusinga di terre facilmente conquistabili lungo la frontiera: questi e altri fattori stimolavano l'individualismo dei coloni; facevano in parte eccezione i primi insediamenti puritani nella Nuova Inghilterra, che mostravano un elevato grado di coesione. Le dottrine individualistiche di Hobbes influirono certamente sulla mentalità coloniale, anche se poche delle personalità americane di spicco si curarono di ammettere quel sottile contagio.

George Sabine dà una concisa definizione dell'individualismo hobbesiano: «Questo individualismo è l'elemento totalmente moderno del pensiero di Hobbes, quello in cui egli colse più chiaramente la nota dell'età che veniva. Nei due secoli a lui successivi l'interesse personale sembrò alla grande maggioranza dei pensatori un movente più ovvio del disinteresse,

e l'egoismo illuminato un rimedio più adatto ai mali sociali di qualsiasi forma d'azione collettiva».[3]

Un'autorità centrale assoluta e una «piramide» di individui: questo è il modello sociale hobbesiano, che stava al polo opposto rispetto alla proliferante varietà del Medioevo, un'epoca articolata in organizzazioni sociali, in corporazioni e comunità che si autogovernavano. Il sistema di Hobbes offriva libertà dalla Chiesa, dalla città, dalla corporazione e dalle autorità locali, in cambio, però, dell'asservimento al Leviatano. Idee simili sono più facili da capire nel nostro secolo di quanto lo fossero nel XVII.

Hobbes è stato definito il fondatore della filosofia politica moderna. Separò la politica dalla religione e fece del suo meglio per ridurre quest'ultima a un «regno delle fate». Trasformò la dottrina classica e cristiana del diritto naturale esposta da Tommaso d'Aquino e da Hooker in un semplice sistema di regole generali in base alle quali gli uomini hanno trovato conveniente vivere. Al principio dell'onore, la «magnanimità» di Aristotele, sostituì il principio del «viver comodo»: per Hobbes lo scopo della politica non è l'elevazione di una nazione, ma l'accrescimento materiale dell'individuo.

All'idea di società come alleanza ordinata in modo provvidenziale e governata dall'amore, sostituì l'idea di società come insieme di individui egoisti, trattenuti dall'assalirsi l'un l'altro dalla spada di un monarca assoluto. Nella speculazione filosofica introdusse la grande questione della sovranità, influenzando profondamente perfino i pensatori che cercavano di confutarlo, in particolare Locke. L'incarnazione del Leviatano è lo stato totalitario del XX secolo: è infatti evidente che per Hobbes la sovranità assoluta non ha in realtà bisogno di un re cristiano.

Ciò che colpisce alcuni lettori in questo libro freddo e spietato è la verità quasi diabolica (anche se parziale) dell'interpretazione hobbesiana della natura umana. Come al bagliore di un lampo nella notte, si percepisce perché, nel XX secolo, le tirannidi nazista e comunista hanno potuto ghermire il potere dalla mano inerte dell'ordine antico. Hobbes scriveva che la vita del selvaggio – l'uomo nello stato di natura – è «solitaria, povera, sgradevole, brutale e breve». Perciò gli uomini, cercando sicurezza e conforto dalla vicinanza di altre

creature, si sottomettono in modo assoluto al potere dello stato. In tutte le epoche, però, la vita di molti è a malapena migliore di quella dell'uomo nello stato di natura. Solo la forza del potere centrale impedisce a costoro di distruggere i loro vicini e se stessi. Il Leviatano, l'autorità assoluta dello stato, è dunque preferibile all'anarchia e l'uomo ha il diritto di rifiutarsi d'obbedire a un unico comando statale: quello di uccidersi o di farsi uccidere. Fra il Leviatano e la condizione selvaggia, secondo Hobbes, non vi è alcuna posizione intermedia.

Il sistema hobbesiano, che non fa leva su alcun sentimento, è difficile da apprezzare. Gli uomini si uniscono in società, dice Hobbes, solo perché, giustamente, si temono l'un l'altro più di quanto temano il Leviatano. La ragione della loro violenza è «un'inclinazione universale di tutto il genere umano, un perpetuo e incessante desiderio di potere che termina solo con la morte». Questo potere che gli uomini cercano per sé è, in realtà, il potere di continuare a vivere, di ottenere sicurezza e benessere fisico e di dominare gli altri: è la bramosia. Nel mondo di Hobbes, come nel Paese degli specchi di Alice, si deve correre più veloci che si può per rimanere nel medesimo luogo: gli uomini s'impegnano in una continua competizione per il potere e per le «buone cose che conducono al piacere». Nello stato di natura, dunque, tutti gli uomini vivono temendosi l'un l'altro. Così è stato sempre e così sempre sarà, dice Hobbes, nei secoli dei secoli. Solo il Leviatano, il governo della spada, il potere assoluto concentrato nel governo centrale, può limitare la sete di dominio degli individui e mitigarne la paura; solo il Leviatano può rendere accettabile l'esistenza a quell'individuo vorace che è l'uomo.

Oggi ci si rende conto della misura di verità contenuta in quelle frasi pungenti. Nel XX secolo qualcuno ha nuovamente capito che la sete di potere è radicata nella natura corrotta del genere umano. Se le sanzioni religiose della morale non frenano quella bramosia, allora la possono incatenare solo la forza e un padrone. Hobbes, che visse al tempo dei Cavendish e di altre grandi famiglie, avrebbe disprezzato gli squallidi oligarchi del XX secolo, ma quegli oligarchi ne comprovano la tesi. Settant'anni fa era molto meno evidente che quelle descritte da Hobbes erano condizioni ricorrenti per il genere

umano. All'inizio del '900, in un'epoca di ottimismo, alcuni studiosi dissero che ormai le dottrine hobbesiane non si adattavano più alle situazioni e alle convinzioni della società moderna.

Scriveva a quel tempo E.L. Woodward:

> Se la storia ha insegnato qualcosa sulle guerre del passato è che la vittoria non è dei despoti e che gli uomini liberi non coartati sono i soldati migliori. Quanto al futuro, alla guerra non si porrà fine perché gli uomini avranno più paura della morte – nella nostra epoca la primavera è scomparsa a causa della loro stessa impavidità – ma per via del desiderio d'una vita più «comoda» e perché la forza delle cose, gli inconvenienti dei bisogni economici e la cieca distruttività delle nostre armi renderanno la vittoria una calamità di poco inferiore alla sconfitta. I fortilizi di cui scriveva Hobbes stanno divenendo rovine ingombranti e le frontiere vecchi segni di confine. Non può più esistere un canto della spada.
>
> Lo schema di Thomas Hobbes è divenuto, dunque, così remoto e così antiquato che posso smettere di pensare a uomini che si abbassano a cercare una paura che nel mondo si è persa.[4]

Dal tempo in cui scriveva Woodward, però, le guerre sono divenute più frequenti e più terribili, e le ideologie laiciste che le hanno provocate sono state ancora più crudeli degli odi religiosi all'origine delle guerre del XVII secolo.

I quattro cavalieri biblici dell'Apocalisse cavalcano ancora: guerra, carestia, morte e rivoluzione. Hobbes, con l'aiuto della storia, sconfigge i suoi critici ottimisti. Lo schema hobbesiano è lungi dall'essere remoto: è anzi prossimo come in *1984*, il romanzo fantastico di Orwell. Nel nostro secolo e in gran parte del mondo, stati totalitari dotati di poteri coercitivi assai maggiori di quelli di Carlo o di Cromwell danno sostanza all'immagine del Leviatano.

La scarsa opinione che Hobbes aveva della natura umana e la sua dottrina assolutistica della politica non rimasero però prive di repliche. Di fatto, Hobbes era ateo; negava che la volontà dell'uomo fosse libera, riteneva che tutte le azioni umane fossero determinate da desideri e da forze superiori al controllo razionale e cercò di secolarizzare il concetto cristiano di corpo mistico di Cristo. Per la teologia cristiana, tutte le

anime umane battezzate sono per così dire particole del corpo mistico del Redentore, che non è di questo mondo: gli esseri umani sono immortali solo perché vivono in Cristo. All'immagine del corpo mistico, Hobbes sostituiva astutamente la sua immagine del Leviatano, la mostruosa creatura sociale che comprende tutti gli esseri umani e che evidentemente *è* di questo mondo: solo il Leviatano, lo stato, è immortale.

John Bramhall, vescovo anglicano di Derry, in Irlanda, formulò la più efficace delle molte repliche coeve alla dottrina hobbesiana secondo cui gli esseri umani non sono null'altro che atomi, peraltro assai egoisti, del corpo sociale. Non ebbe infatti alcuna difficoltà a dimostrare che la psicologia e la politica di Hobbes non si conciliavano con l'insegnamento cristiano. Diceva inoltre che, se si accettano le argomentazioni hobbesiane, non resta più alcuna norma di buona condotta; vano sarà lodare o rimproverare chicchessia per qualche cosa. Si lodano o si rimproverano le persone presupponendo che esse possiedano, attraverso la grazia di Dio, una certa libertà di scelta morale; argomenta Bramhall: «Non rimproveriamo un uomo se nasce cieco o con un solo occhio, ma lo rimproveriamo a buon diritto se ha perso la vista a causa della sua intemperanza».

Per Bramhall e per gli altri teologi anglicani, lo scopo dell'esistenza è conoscere Dio e goderlo per sempre; per Hobbes, lo scopo dell'esistenza consiste nel successo, nella sicurezza materiale e nel godimento di rimunerazioni carnali. Per Bramhall il re, quantunque sovrano, è il sovrintendente di Dio nel mondo; per Hobbes, il governante è assoluto e, se ne ha il potere, può fare ciò che vuole senza alcun limite. Hobbes era evidentemente un radicale come Winstanley e i *Diggers*, anche se con modalità differenti; entrambe le forme di radicalismo – quello dello stato assoluto e quello degli azzardi utopistici – sono giunte fino alla nostra epoca.

In generale, gli americani respingeranno tutti e due questi tipi di radicalismo metafisico e politico, e per certo le forme di governo che adotteranno dopo la loro Rivoluzione si opporranno con decisione alla dottrina hobbesiana del potere politico unitario e assoluto. Ciononostante, l'influenza del materialismo e dell'individualismo egoistico del sistema hobbesiano

crescerà nell'epoca successiva a quella di Hobbes, e in America sarà potente quanto nel Vecchio Mondo.

Dal XVII secolo, tuttavia, l'America ereditò qualcosa di più dell'egoismo e della violenza, e per riportare la bilancia in pari si esamineranno due scrittori religiosi di quell'epoca: Sir Thomas Browne e John Bunyan.

Un dottore anglicano e un predicatore laico puritano

Questo libro dedicato alle origini dell'ordine americano si è per necessità occupato in gran parte di conflitti violenti e di fallimenti sociali. Nella storia delle idee e delle istituzioni si impara tanto dai disastri quanto dai successi. Lasciamo tuttavia con un certo sollievo gli spietati eventi politici e militari del XVII secolo e il freddo sistema hobbesiano per prendere brevemente in esame due uomini retti, privi di ambizioni mondane. Uno fu un dotto medico, l'altro un calderaio semi-istruito e predicatore laico.

In America, alla fine del XVII secolo, la fede cristiana era caratterizzata da un certa tolleranza, lontana sia dal modo inflessibile con cui Laud e i suoi alleati governarono la Chiesa alta anglicana,* sia dalla militante presunzione dei «santi» indipendenti del Protettorato, veri farisei in uniforme da generalmaggiore. La *via media* anglicana, ben rappresentata da Sir Thomas Browne, divenne la convinzione religiosa della maggior parte degli uomini di spicco delle colonie meridionali, mentre la sincera e umile introspezione di John Bunyan esercitò un'influenza diretta soprattutto sulla Nuova Inghilterra.

L'inimitabile Sir Thomas Browne – medico, filosofo e maestro di uno stile letterario complesso – nacque a Londra nel 1605. Frequentò la scuola di Winchester, una delle due più grandi istituzioni medievali per l'insegnamento secondario, e conseguì il baccellierato e la licenza presso il Broadgates Hall

* La Chiesa anglicana è storicamente divisa in tre grandi «partiti»: la Chiesa alta conservatrice, la Chiesa larga latitudinarista e liberale, e la Chiesa bassa o evangelica. Cfr. J.W.C. WAND, *La Chiesa anglicana*, prefazione di Alberto Pincherle, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 135-63. (*NdC*)

(ora Pembroke College) di Oxford; studiò anche in Francia, in Italia e in Olanda, laureandosi in medicina all'università di Leida, nel 1633. Visse quasi sempre a Norwich, città che era sede episcopale: fu una vita tranquilla, malgrado una certa melanconia congenita riflessa nelle sue opere.

Browne era monarchico, ma nei suoi scritti la guerra civile viene completamente ignorata. *Religio Medici*, il dottore che riconcilia fede e scienza, è fra le sue opere la più duratura; fu scritta (così disse Browne a Sir Kenelm Digby) «come un'esercitazione rivolta a me stesso ... progettata nel mio studio privato». Fu pubblicata solo nel 1643, anno in cui ebbe inizio la guerra civile. *Hydriotaphia*, una dissertazione soffusa di melanconia sulla brevità della vita umana, apparve nel 1658, alla vigilia della Restaurazione che pose termine al fanatismo di quegli anni bui. *Christian Morals*, quantunque stilisticamente eccellente, come le opere precedenti, venne pubblicata solo nel 1716, trent'anni dopo la sua morte.

L'idea platonica che il mondo materiale sia solo un riflesso imperfetto di un mondo di essenze pervade tutti gli scritti di Browne. Le cose della terra hanno per lui significato solo se si offrono come oggetto alla contemplazione. Come Hobbes, anche Browne aveva studiato con diligenza la nuova fisica del XVII secolo, ma le deduzioni che ne trasse furono molto diverse da quelle hobbesiane. L'interpretazione della scienza naturale data da Hobbes riduceva la statura dell'uomo, mentre l'interpretazione di quelle medesime speculazioni scientifiche offerta da Browne rendeva l'uomo e la natura più complesse e più ricolme di spirito. «Amo perdermi in un mistero» dice Browne «inseguendo la mia ragione fino alla "O Altitudo!"»

In un'epoca intollerante, Browne fu temperato. «Non tutti gli uomini sono validi paladini della verità» scriveva nella prima parte di *Religio Medici*, «né tutti sono adatti a raccogliere il guanto della sua causa; molti, per ignoranza di queste massime e lo sconsiderato zelo nei confronti della verità, hanno caricato le truppe dell'errore in modo troppo avventato e rimangono in mano ai nemici della verità come trofei.»

Aperto alla comprensione di tutti i sistemi teologici, Browne rispettò le tradizioni di tutti i popoli e di tutte le epoche. Riteneva che il consenso generale e la tradizione debbano essere rispettati e tenuti nella giusta considerazione: credenze e

pratiche antiche vanno abbandonate solo in presenza di una confutazione certa. Alcuni degli aspetti più importanti dell'esistenza umana, continuava, non sono aperti alla sperimentazione. Per tali questioni si fa assegnamento sulla rivelazione, sull'autorità e sull'esperienza degli antenati.

Per principio si opponeva al termine «protestante», una contestazione coraggiosa, considerando l'epoca e la sua situazione in un distretto impegnato nella causa filoparlamentare. Uno scetticismo davvero illuminato gli insegnò a sorridere delle vanità dei predicatori esaltati e dei religiosi fanatici; la verità, infatti, non è semplice né facilmente raggiungibile. Questo suo doppio scetticismo – dubitare che tutte le cose siano state fissate d'autorità e dubitare che quest'ultima possa venir rovesciata da schemi di nuovo conio – è una delle principali attrattive che la mentalità di Browne esercita sui lettori moderni.

In ogni anima, scriveva Browne, la ragione, la fede e la passione sono in perenne contrasto. Previde anche che in futuro il vero pericolo per l'ordine non sarebbe venuto dalle differenze fra le denominazioni cristiane, ma dall'ateismo: su incitamento del diavolo, la ragione umana avrebbe infatti cercato di assumere il controllo totale dell'anima. «Così il diavolo giocò a scacchi con me e, sacrificando un pedone, pensò di vincermi la regina approfittando dei miei onesti sforzi; e mentre faticavo per dare struttura alla mia ragione, s'ingegnava a minare l'edificio della mia fede.»

Membro sincero della Chiesa d'Inghilterra, non provava tuttavia odio o paura per l'«antica fede», la Chiesa cattolica:

> Rispetto a loro, noi siamo riformati, non contrari ... Condividiamo un solo nome e un solo appellativo, e siamo entrambi accomunati da una sola fede e da un solo corpo di princìpi essenziali; non mi faccio scrupolo, quindi, né di conversare e stare con loro, né d'entrare nelle loro chiese quando non ve n'è di nostre, e neppure di pregare con loro o per loro. ... Mi taglierei un braccio, piuttosto che profanare una chiesa, né cancellerei di proposito il nome di un santo o di un martire.

La vanità dei desideri umani e i misteri della morte affascinarono sempre Browne, anche quando, con umorismo, si occupava di banalità. Scrisse che, a volte, percepiva dentro di sé un inferno, premonizione dell'inferno dell'aldilà, e tra le sue frasi famose vi è questa: «Vi è dentro di me un uomo in collera con me». In quell'epoca passionale, comunque, Browne non provava rancore per nessuno e predicava il perdono totale dei nemici.

Dopo la restaurazione degli Stuart, quando il culto anglicano venne nuovamente permesso in quelle colonie dove era stato abolito o represso durante il periodo delle guerre civili, la Chiesa d'Inghilterra d'oltremare rispecchiò, in genere, lo spirito tollerante manifestato da Browne. La Rivoluzione americana non sarà una rivoluzione contro una Chiesa di stato, o contro l'insegnamento cristiano e in ciò sarà assai diversa dalla Rivoluzione francese. In America Browne aveva lettori solo nei circoli colti: la sua cultura anglicana e i suoi aforismi cristiani raggiunsero le masse in modo lento e indiretto. Ma i ceti elevati americani erano in larga parte anglicani e il cristianesimo di gentiluomini come George Washington era molto simile a quello di Sir Thomas Browne.

La maggioranza dei coloni conosceva in maniera diretta un solo scrittore inglese del XVII secolo: John Bunyan. Dall'anno della pubblicazione, il 1678, fino a oggi, la sua opera allegorica *Il viaggio del pellegrino** è stata immensamente popolare ovunque si parlasse inglese. Qualche anno fa, visitando il Sudafrica, incontrai nel Transkei dei ragazzi xhosa che correvano a scuola con libri e lavagnette sotto il braccio. Quando domandai al locale ministro dell'educazione cosa studiassero, mi fu risposto che i testi fondamentali di studio erano la Bibbia nella versione di re Giacomo e *Il viaggio del pellegrino*. Nell'America del '700 le cose non dovevano essere molto diverse. Esser allevati all'ombra di Bunyan costituiva una protezione contro il pericolo di venire inghiottiti dal Leviatano di Hobbes.

Il viaggio del pellegrino è considerato il primo romanzo in-

* *The Pilgrim's Progress from this World to that Which is to Come Delivered under the Similitude of a Dream*; trad. it. *Il viaggio del pellegrino da questo mondo a quello venturo presentato in forma di sogno*, Gribaudi, Torino 1985. (*NdC*)

glese e probabilmente sopravviverà a tutte le migliaia di romanzi successivi. Era più diffuso in America di quanto non fosse in Inghilterra e influì sulla formazione dei primi importanti scrittori americani, in particolare Washington Irving e Nathaniel Hawthorne. Il puritanesimo produsse un altro grande scrittore: John Milton, splendido nella poesia e campione delle libertà civili nella prosa, oltre che segretario di Cromwell per il latino. Ma l'allegoria di Bunyan influì sulle menti e sulle coscienze degli uomini, e addirittura dei filosofi, in modo ancora più energico del *Paradiso perduto*. All'inizio del XIX secolo Samuel Taylor Coleridge dirà che *Il viaggio del pellegrino* è di gran lunga la migliore opera di teologia evangelica «mai prodotta da uno scrittore non miracolosamente ispirato».

Per stile e cultura l'autore del *Viaggio del pellegrino* era lontanissimo dallo scrittore di *Religio Medici*. John Bunyan nacque nel 1628 in una misera casa di campagna nei pressi della città di Bedford. Figlio di un calderaro, venne educato al mestiere errante di recarsi di casa in casa a riparare pentole e tegami. Eccettuati i criminali e forse gli zingari, la classe dei calderai è stata, ed è tuttora, la più umile della società inglese. Stando al racconto di Bunyan, la sua vita giovanile fu molto viziosa, ma pare che fra i suoi peccati vi fossero solo l'aver usato un linguaggio sboccato e l'aver ballato, suonato le campane parrocchiali e letto un romanzo cavalleresco.

Nel 1654, quando il giovane Bunyan prestava servizio come soldato, un compagno che ne aveva preso il posto durante l'assedio di una città venne ucciso in battaglia. Bunyan ritenne di essere stato risparmiato dalla Provvidenza e, tornato a casa, adottò uno stile di vita aderente al puritanesimo più austero. Senza volerlo o per scelta, fu povero per tutta l'esistenza.

Si unì a una comunità scismatica e, col tempo, divenne un facondo predicatore laico; quanto agli anni successivi si potrebbe classificarlo assai vicino ai battisti, benché i suoi scritti fossero rivolti ai cristiani in quanto tali. «Vorrei essere, e spero di esserlo, un cristiano» scriveva. «E quanto agli appellativi faziosi di anabattista, indipendente, presbiteriano e simili, concludo che non derivano né da Gerusalemme, né da Antiochia, ma dall'inferno o da Babilonia.»

Tormentato dal timore di essere dannato, Bunyan cercava la strada per la salvezza nella preghiera, nell'introspezione e nello studio della Bibbia. *Il viaggio del pellegrino* è il percorso dello stesso Bunyan verso la riconciliazione della sua anima imperfetta col disegno di Dio.

Durante la dominazione di Cromwell i predicatori laici come Bunyan erano guardati con sospetto ed egli fu sorvegliato come un possibile fomentatore di rivolte, ma senza essere imprigionato. La disgrazia si abbatté però sul calderaio evangelico con la restaurazione degli Stuart. A quell'epoca, il puritanesimo era ormai una foglia gialla e avvizzita, detestato dalla grande maggioranza degli inglesi perché, durante la repubblica, aveva soppresso le antiche consuetudini del paese. Inoltre, le denominazioni scismatiche più estremiste, come i quintomonarchisti,* rimanevano un potenziale pericolo per la monarchia restaurata e per la Chiesa di stato anglicana. Un magistrato, ritenendo erroneamente Bunyan un sedizioso che forse dava rifugio e incoraggiava seguaci armati, i quali rifiutavano di conformarsi al *Book of Common Prayer*, lo fece mettere in carcere; lì, disponendo di molto tempo, Bunyan iniziò a scrivere. Venne rilasciato quando Carlo II, nel 1671, annullò temporaneamente (e incostituzionalmente) gli ordinamenti penali contro i cattolici e i non conformisti. Nel 1675, venne nuovamente imprigionato per breve tempo e durante questo periodo di carcerazione scrisse *Il viaggio del pellegrino*. Altre opere seguirono durante la libertà di cui godette fino alla morte nel 1688, ma nessuna seppe colpire e muovere le coscienze come quella.

Il modo migliore per comprendere il puritanesimo è leggere l'allegoria di Bunyan. I puritani sono stati definiti un'«aristocrazia spirituale», sebbene la stragrande maggioranza non fosse affatto di origini aristocratiche sul piano sociale; sono stati chiamati anche farisei del XVII secolo perché davano la sgradevole impressione di considerarsi più santi degli altri. Spesso, sia in Inghilterra sia in America, furono rigorosi e cu-

* I *Fifth Monarchy Men* ritenevano imminente l'avvento della «quinta monarchia», il regno di Gesù Cristo in terra, e ripudiavano qualsiasi forma di governo. (*NdC*)

pi, ma la loro fede era profonda, le loro motivazioni nobili e la loro lucidità intellettuale a volte sorprendente. Nelle narrazioni storiche della vita e del pensiero americani sono stati elogiati fino ad anni recenti: oggi è però in atto una reazione e il puritanesimo viene spesso trattato con un disprezzo acritico, deludente almeno quanto l'acritico plauso precedente. Virtù e carenze della mentalità e della coscienza puritane sono penetrate in profondità nel carattere degli americani delle epoche successive: senza la tensione intellettuale e morale puritana, l'esperienza americana avrebbe potuto essere tanto diversa da risultare irriconoscibile.

Nel loro aspetto migliore i puritani, come in Bunyan, erano uomini che sapevano imbrigliare la volontà e i desideri, che cercavano risolutamente la Città Celeste e che in America diedero vita (benché spesso intolleranti) a un ordine morale e politico che tentava di riconciliare le esigenze dell'autorità e quelle della libertà; nel loro aspetto migliore, i puritani rimanevano fedeli a una nobile visione della comunità delle anime e della comunità terrena.

Per apprezzarne appieno la semplice potenza, *Il viaggio del pellegrino* va letto fino alla fine, come altre famose allegorie della condizione umana. Un'allegoria è la descrizione di una cosa celata sotto l'immagine di un'altra, «per rappresentare», secondo la definizione di C.S. Lewis, «l'immateriale con termini descrivibili». *Il viaggio del pellegrino* è un'allegoria dell'uomo che si sforza di raggiungere la salvezza dell'anima, celata sotto l'immagine di un lungo, periglioso viaggio dalla casa dannata alla Gerusalemme paradisiaca, la Città Celeste. John Bunyan non conosceva quasi nulla della letteratura inglese oltre alle Scritture e al *Book of Martyrs* di Foxe, ma dalle esperienze semplici e dai travagli interiori la sua immaginazione morale trasse uno dei libri fondamentali dell'epoca moderna.

Nella baracca del diavolo, alla Fiera delle Vanità, si vende di tutto. Dato che Cristiano, il pellegrino protagonista di questo viaggio, ricusa «ogni sorta di spettacoli, d'illusionisti, di bari, di giochi, di gare, di commedie, di buffoni, d'imitatori, di furfanti e di canaglie» offerti dalla Fiera delle Vanità, lui e il suo compagno Fedele vengono processati da Lord Odiabene, accusati dai falsi testimoni Invidia, Superstizione

e Cercafavori, e gettati in prigione. Fedele viene orrendamente tormentato finché muore, ma Cristiano fugge e, dopo molte tentazioni e molte lotte, giunge e viene ammesso alla Città Celeste.

Sul fianco della collina vi è una porta, visibile perfino da quella Città, che conduce all'inferno, attraverso la quale viene buttato un pellegrino molto diverso, Ignoranza. Si rinunci alla vanità, non s'indugi nell'ignoranza, si sia fedeli fino alla morte: così, tramite la grazia di Dio, molti pellegrini potranno salvarsi dalla corruzione della natura e del tempo. Questo è il messaggio del calderaio predicatore alla sua e alla nostra epoca.

Le immagini dell'appassionata esortazione di Bunyan fecero presa sullo spirito e sulla coscienza americane, e non solo nella Nuova Inghilterra. Sono perciò completamente fuori strada gli studiosi moderni che tentano di ricostruire il profilo puritano dell'ordine americano analizzando i trattati politici (per esempio libri come *Oceana* di James Harrington): l'immaginazione, e non la dialettica, governa il mondo e per ogni americano che ha letto una volta *Oceana*, diecimila hanno letto *Il viaggio del pellegrino*.

Senza l'influsso esercitato da questi scrittori cristiani, la vita nella rude America avrebbe potuto trasformarsi nell'universale e perpetua brama hobbesiana per il potere e il possesso. Pur subendo l'influenza del pensiero religioso e sociale dell'Inghilterra secentesca, le colonie americane erano state solo sfiorate dagli eventi militari e politici delle guerre civili. In Inghilterra lo scontro interno per il potere si concluse nel 1688 con la riconciliazione fra le fazioni e le denominazioni, molto tempo prima che le colonie fossero tanto ricche e popolose da potersi permettere il lusso di prolungate ostilità civili. Ma le frontiere occidentali erano selvagge e brutali quanto bastava: lì, l'esistenza sarebbe stata condotta a un livello quasi animale, se l'insegnamento cristiano, nella sua forma protestante, non avesse fornito i rudimenti di un ordine morale.

Per quasi un secolo la civiltà americana si svilupperà sotto la protezione di una Gran Bretagna stabile e all'insegna di una politica coloniale di «salutare oblio». Così si giunge all'epoca di John Locke e del prestigio whig.

Una nota su John Locke

Tre mesi dopo la morte di John Bunyan il casato degli Stuart perse il trono per la seconda volta. Giacomo II, secondogenito superstite di Carlo I e fratello di Carlo II, era un convertito al cattolicesimo e fu così poco prudente da promuovere dei cattolici, in un paese protestante, alle alte cariche militari e civili. Nel 1687 rese pubblica una Dichiarazione d'indulgenza, che mitigava gli ordinamenti penali contro i cattolici e i dissidenti, e ordinò ai vescovi della Chiesa d'Inghilterra di leggerla nelle chiese: quando sette di loro si rifiutarono, Giacomo li processò.

Allora i nobili protestanti si coalizzarono contro di lui e invitarono Guglielmo d'Orange, statholder d'Olanda, a sbarcare in Inghilterra per detronizzare il suocero; Guglielmo era infatti sposato con Maria, figlia di Giacomo. Il re fuggì e riunì un esercito in Irlanda, ma venne battuto. I «giacobiti», sostenitori delle rivendicazioni di Giacomo e dei suoi discendenti, lotteranno per cinquantasei anni tentando di restaurare gli Stuart, ma alla fine perderanno. Con l'avvento di Guglielmo e di Maria al trono di Gran Bretagna e d'Irlanda, veniva garantito il protestantesimo e ridotta la possibilità di un governo assoluto da parte del re. Il trionfo di Guglielmo d'Orange, Guglielmo III d'Inghilterra, fu infatti una vittoria del parlamento e delle grandi famiglie protestanti whig.

Nel febbraio 1689, dopo un esilio di quasi sei anni in Olanda, faceva ritorno in Inghilterra uno studioso ed ex medico di nome John Locke, attivo nel mondo politico whig: Locke viaggiò sulla nave che trasportava la principessa Maria verso il trono inglese, strappato dal marito al di lei padre.

Locke, figlio d'un procuratore legale puritano, era studente a Oxford quando venne pubblicato il *Leviatano*, libro che egli cercherà di demolire, estendendone invece l'influenza, pur senza volerlo. Locke reagì contro l'intolleranza dei presbiteriani e contro il fanatismo degli indipendenti e finì per trovarsi a suo agio con gli anglicani liberali detti «platonici di Cambridge». I suoi stretti legami con i politici protestanti durante gli intrighi del regno di Giacomo II gli avevano consigliato di rifugiarsi in Olanda; ora infine tornava, ma sarebbe rimasto presto deluso della situazione creatasi dopo la Rivoluzione Gloriosa del 1688. A 58 anni Locke iniziava la carriera di filosofo: per quindici dominerà intellettualmente l'Inghilterra.

I suoi *Due trattati sul governo civile*, scritti in larga parte vent'anni prima, furono pubblicati pochi mesi dopo il ritorno a Londra e il *Saggio sull'intelletto umano* apparve nel 1690. L'influenza di questi libri persiste ancora oggi. Benché progettati per giustificare la conservazione delle istituzioni religiose e sociali inglesi, nel secolo successivo diventeranno le armi dei rivoluzionari americani e francesi.

Senza dubbio nell'America di oggi nessun filosofo politico viene nominato più spesso (e letto con meno attenzione) di John Locke. Il suo nome è quasi divenuto sinonimo di virtù, di tolleranza e di governo rappresentativo. Alcuni studiosi affermano addirittura che, fino a oggi, le sue idee si sono identificate, nel bene o nel male, con lo stile di vita americano.

Locke, è vero, occupa un posto eminente nella mentalità politica americana, ma di quel regno non è il monarca. Volendo valutare la misura della sua influenza sugli americani del 1776 e dei nostri giorni, è opportuno riesaminare ciò che davvero scrisse e sostenne.

I suoi trattati pretendevano di essere delle dissertazioni astratte sull'origine e le caratteristiche della società, ma erano in realtà una rilettura della plurisecolare esperienza politica inglese. Il *Governo civile* era una specie di apologia (ma anche qualcosa di più) che anticipava la Rivoluzione del 1688.

I suoi obbiettivi politici concreti sono facilmente enunciabili. Locke dice che la sovranità politica appartiene al popolo e non, per induzione, al re; il popolo delega il suo potere al corpo legislativo, il parlamento, e in certe occasioni può revocarlo; l'autorità esecutiva, derivata da quella legislativa, dipende dal parlamento. Locke riteneva che tale dovesse essere la Costituzione inglese; e i potenti di cui era alleato incarnavano le sue teorie.

Nonostante l'adesione di Locke alla Chiesa d'Inghilterra, queste idee assomigliano alle dottrine di certi autori e uomini politici puritani. Nella Nuova Inghilterra, fra il 1642 e il 1660, i coloni puritani si erano dati un governo basato sugli stessi principi, anche se, alla Restaurazione, avevano reputato necessario sottomettersi all'autorità degli Stuart. Nel siste-

ma lockiano il re non aveva quasi alcun potere personale, a eccezione di quello di difensore del regno e di custode delle leggi. (In realtà il nuovo re, l'energico Guglielmo III, eserciterà un potere concreto che oltrepasserà quello assegnato alla corona nei trattati di Locke.) Questi erano lo scopo e il senso immediati dei suoi trattati politici, ma in essi vi sono significati più ampi e più duraturi, degni di considerazione.

Il *Secondo trattato sul governo*, una delle opere cardinali della dottrina politica inglese, è in realtà un attacco al *Leviatano* di Hobbes pubblicato quarant'anni prima, anche se di rado Locke nomina esplicitamente il suo acuto avversario. Locke intende provare che alla base del governo vi è un libero contratto e che i governanti traggono l'autorità dalla fiducia loro accordata dal popolo; se questa fiducia viene tradita, il popolo può usare legittimamente la forza per annullare la tirannia, ma solo dopo pesanti provocazioni. Queste argomentazioni chiariscono e difendono la Rivoluzione del 1688, ma spiegano anche la natura della lunga lotta politica svoltasi in Inghilterra dal XIII secolo in poi; secondo Locke, costituiscono inoltre i principi mediante i quali una nazione illuminata può raggiungere «la legge di natura» in politica.

Per comprendere le argomentazioni lockiane, soprattutto l'enfasi data ai «diritti naturali» alla vita, alla libertà e alla proprietà, bisogna rifarsi alle idee di Hobbes già esaminate in questo capitolo. Il tentativo di John Locke è quello di trovare un principio d'ordine alternativo, migliore della legge hobbesiana della spada, tentativo che la maggior parte dei suoi contemporanei colti considerava riuscito.

La sua opera andava contro la forte tendenza del potere e della politica continentali della sua epoca. Ma Locke sfidò l'età dell'assolutismo. Nel corso del XVIII secolo le idee politiche lockiane penetreranno nel continente, contribuendo a rovesciare i dispotismi paternalistici che sembravano destinati a non trovare ostacoli. Rimane da chiedersi se i suoi princìpi continuino a essere validi anche nel XX secolo.

Su molte questioni Locke non fu un pensatore originale, ma piuttosto un sintetizzatore o un volgarizzatore. Nel campo della filosofia morale cercò di armonizzare le scoperte scientifiche del '600 con il retaggio cristiano. In modo analogo, in politica cercò di adattare le opinioni di filosofi precedenti a un sistema che fosse conforme all'esperienza storica e ai nuovi bisogni del suo paese.

La società, scrive Locke, è il risultato di un contratto volontario fra uomini (che allo stato di natura sono uguali) al fine di garantire meglio i diritti che appartengono loro per natura, ovvero la vita, la libertà e la proprietà. (Invece del termine «proprietà», il filosofo usa in genere la parola «tenuta», intendendo la proprietà reale, vale a dire quella fondiaria.) Locke parla molto più della proprietà che della vita o della libertà. Più volte dichiara che «la ragione per cui gli uomini costituiscono la società è quella di tutelare la loro proprietà», argomentazione questa che esercitava un forte richiamo nell'America coloniale, dove una percentuale molto elevata di abitanti bianchi possedeva qualche tipo di proprietà fondiaria.

Ma è oggi ancora possibile prendere sul serio l'idea lockiana di contratto sociale? Gli uomini allo stato di natura hanno mai sottoscritto volontariamente, in quanto popolo, un simile contratto? Del resto, quante «tenute» deve proteggere un popolo primitivo? La dottrina contrattualistica è uno dei molti postulati che Locke non ha saputo fondare in maniera soddisfacente; la sua risposta a Hobbes appare oggi del tutto inadeguata.[5]

Appena sessant'anni dopo, David Hume farà a pezzi la dottrina lockiana secondo cui gli uomini, in un tempo remoto, avrebbero sottoscritto un contratto formale mirante al benessere comune, e metterà in rilievo che le origini storiche dello stato non sono per nulla simili alla primitiva unione volontaria di Locke: in Inghilterra come altrove, la forza e le conquiste hanno talvolta concorso a formare uno stato, anche se la forza da sola non basta a tenerlo unito.

Edmund Burke intendeva proprio questo quando, un secolo dopo Locke, consigliò alla sua generazione di «stendere un velo sacro» sulle remote origini dello stato. C.E. Vaughan, uno storico del pensiero politico, criticando l'idea lockiana secondo cui alla base del libero consenso e dell'aiuto reciproco vi sarebbe la legge di natura, osserva che «tutta l'eccellenza umana si fonda sul conflitto e, per quanto non ci piaccia ammetterlo, senza antagonismo vi è poca virtù e nulla di simile al progresso».[6] Forse la «legge di natura» di Locke non

si riferisce agli uomini primitivi, ma agli inglesi civilizzati e dagli impulsi imbrigliati tramite l'insegnamento cristiano.

In realtà i riferimenti lockiani allo «stato di natura», ai versetti biblici e alle verità di per sé evidenti erano poco più che concessioni semicoscienti al clima culturale del 1689: a quel tempo, tutti usavano quella stessa terminologia. Locke adattò quei termini alle sue tesi senza tante ipocrisie. Tutto sommato, quello che stava davvero cercando non era la conoscenza metafisica, ma un'accettabile spiegazione simbolica (forse si potrebbe dire un mito), che desse conto dell'esistenza dei diritti degli inglesi.

Può essere che Locke non sia riuscito appieno nella confutazione di Hobbes proprio perché la sua filosofia era incentrata sull'individualismo come quella del suo predecessore, ed egli non nutriva una vera affezione per il concetto cristiano di «comunità di anime». Senza dubbio Locke sarebbe rimasto sorpreso da certi sviluppi posteriori delle sue dottrine, come quando, nel secolo successivo, Jean-Jacques Rousseau trasformerà il suo elogio della sottomissione alla maggioranza politica in una fumosa dottrina della volontà generale sovrana. Ancor più contrariato sarebbe stato dagli sviluppi portati avanti da Karl Marx che, nel XIX secolo, ricaverà la dottrina socialista del valore dalla tesi di Locke, e poi di Ricardo, in base alla quale il valore della proprietà è dato dal lavoro fisico su di essa impiegato.

Con le sue argomentazioni, infatti, Locke intendeva limitare al massimo il raggio d'influenza del governo per timore che interferisse con il diritto alla proprietà fondiaria, da cui deriva il benessere comune. Nei primi anni di questo secolo Locke è stato sottoposto a una dura critica, non del tutto ingiustificata, proprio a causa dell'enfasi posta sul diritto di proprietà. Oggi tuttavia molte più persone stanno capendo che, nell'ambito della società civile, il diritto alla proprietà può assumere un'importanza superiore al diritto alla vita, come scriveva Paul Elmer More. Tutti i tipi di libertà sono infatti collegati al diritto alla proprietà privata: una verità che Locke dava per scontata.

Detto questo, resta comunque vero che l'accento posto da Locke sulla libertà primitiva compromette quella continuità spirituale che chiamiamo società. A parte qualche riferimento al «tacito assenso» delle generazioni posteriori al contratto sociale, Locke non aveva nulla da dire in merito alla visione cristiana della società intesa come legame fra Dio e uomo, e fra defunti, viventi e quanti ancora non sono nati. In lui non vi è né calore, né senso del sacro. Il suo contratto sociale è molto lontano dalle parole della *Genesi*: «Il mio arco pongo sulle nubi ed esso sarà il segno dell'alleanza fra me e la terra». L'utilità, non l'amore, è il movente dell'individualismo di Locke. L'isolato individuo lockiano, una specie di atomo sociale, detiene il diritto alla vita, alla libertà e alla proprietà. Ma che genere di vita, e libertà per che cosa?

Locke fu il primo grande pensatore whig e Burke fu l'ultimo. Durante la Rivoluzione francese, un secolo più tardi, Edmund Burke riterrà necessario, anche se sgradevole, esaminare l'idea di quel patto astratto chiamato contratto sociale. Replicando ai seguaci di Rousseau, nelle *Riflessioni sulla Rivoluzione francese** diceva che esistono dei diritti naturali e un contratto sociale genuini, che non sono però quelli illustrati da Rousseau. Se non fosse stato per lui politicamente imbarazzante (per via dei suoi legami con i Whig), Burke avrebbe potuto aggiungere che quei diritti e quel contratto autentici non erano neppure quelli di cui parla Locke.

La società, diceva Burke, è veramente un contratto, un sodalizio; ma non si tratta di una semplice relazione commerciale che garantisce il profitto individuale, e neppure dell'illimitata volontà generale di Rousseau. Gli uomini possiedono dei diritti in virtù della loro natura; e non si tratta di fredde astrazioni, né di mere garanzie contro i governi. Burke sapeva che restringere i diritti naturali a secchi slogan come «libertà, eguaglianza e fratellanza» o «vita, libertà e proprietà» significava ignorare la complessità delle questioni pubbliche e trascurare la maggior parte delle relazioni morali; sottolineava che uno dei più importanti diritti posseduti dall'uomo come essere sociale è quello che lo trattiene dal compiere

* L'opera è un testo fondamentale del pensiero conservatore angloamericano, per il quale Russell Kirk ha redatto due introduzioni ad altrettante edizioni moderne: cfr. EDMUND BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, Regnery Gateway, Chicago 1955, pp. 1-10 e Arlington House, New Rochelle (New York) 1965, pp. V-XXII. (*NdC*)

azioni che distruggerebbero il suo prossimo e lui stesso: il diritto di godere di controlli sui suoi impulsi e i suoi desideri.*

«Se la società civile è fatta per il vantaggio dell'uomo» scriveva Burke nel 1789 «tutti i benefici conseguibili diventano un diritto. Si tratta di un'istituzione di benefici e il diritto stesso non è altro che un beneficio realizzato secondo una norma. Gli uomini hanno diritto di vivere in conformità a questa norma; hanno diritto alla giustizia nei rapporti coi loro simili, siano questi investiti di funzioni pubbliche o svolgano occupazioni ordinarie; hanno diritto ai frutti della loro operosità e ai mezzi che rendono fruttuoso il lavoro; hanno diritto alle acquisizioni dei loro genitori, al sostentamento e all'educazione dei figli, all'istruzione durante la vita e alla consolazione nella morte. Tutto ciò che ogni uomo può fare per conto proprio, senza invadere la sfera altrui, ha diritto di farlo, e ha diritto a tutto ciò che la società, nelle sue molteplici combinazioni di forze e di intelligenze, può fare in suo favore. In questo sodalizio, tutti gli uomini hanno uguali diritti, ma non a cose uguali.»

In queste frasi si avverte qualcosa del *Secondo trattato*, ma vi sono più robusti tratti di Richard Hooker e degli scolastici. Burke era risalito più indietro di Locke, a un'idea di comunità molto più animata e ricca dell'aggregazione d'individui di Locke o di Hobbes. Il vero contratto societario, proseguiva, è eterno: unisce i defunti, i viventi e i non ancora nati, e noi tutti facciamo parte di questo sodalizio spirituale e sociale perché esso è stabilito da Dio.

A difesa dell'armonia sociale, nelle *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* Burke fa appello a ciò che Locke aveva trascurato. All'epoca della Rivoluzione francese, l'argomentazione lockiana del *Secondo trattato* era già divenuta troppo debole per sostenere un ordine sociale accettabile. John Locke aveva infatti fatto assegnamento soprattutto sul principio dell'interesse personale, mentre Burke ricordava agli inglesi suoi contemporanei l'amore per il prossimo e il senso del dovere.

*La riflessione burkiana sul diritto e sui diritti naturali è uno dei temi centrali del pensiero di Russell Kirk. Cfr. R. KIRK, *Burke and Natural Rights*, in *The Review of Politics*, anno 13, ottobre 1951, pp. 441-56 e quanto dice Peter J. Stanlis nell'introduzione a E. BURKE, *Selected Writings and Speeches*, Regnery Gateway, Washington 1963, p. 36. (*NdC*)

L'altra grande opera lockiana, il poderoso *Saggio sull'intelletto umano*, venne riveduta quattro volte dall'autore.* La fama di Locke, già grande in tutta Europa, venne talmente accresciuta da questo libro che la sua supremazia intellettuale eclissò tutti i rivali. In Francia Condillac dichiarò che fra Aristotele e Locke non c'era stato nessun vero filosofo.

In questo lungo saggio Locke diceva che tutta la conoscenza umana deriva dall'esperienza dei cinque sensi individuali. Vediamo, udiamo, tocchiamo, gustiamo e odoriamo: queste sensazioni, dice Locke, sono le nostre uniche fonti di informazione, di conoscenza e di sapienza. Fra la sua generazione la teoria esplose come una bomba. Essa implica, dice Paul Hazard, «un profondo sconvolgimento dei valori gerarchici che fino a lui apparivano più fermi e sicuri. Le nobili idee, le più belle e le più pure; i precetti morali; l'attività dell'anima, tutto deriva dalla sensazione. Il nostro intelletto, che esercita il proprio lavoro sulla sensazione, non è esso stesso che un operaio, un manovale».[7]

In questo famoso libro Locke sostiene che, alla nascita, la mente di ogni individuo umano assomiglia a una tavola vuota su cui l'esperienza lascia una serie di impressioni, gradualmente modellate in idee generali. Non esistono idee innate, dice Locke: tutto ciò che un bambino eredita dai suoi antenati o riceve da Dio è il *mezzo* per dare senso a impressioni distinte.

Il neonato, secondo lui, non apprende intuitivamente o istintivamente l'idea di infinito, o di eternità, o di continuità, o di culto, o addirittura di Dio. Acquisisce questi concetti tramite l'esperienza, che gli giunge attraverso i cinque sensi, cioè attraverso un processo sensibile. Nessun agente superiore alla carne, sostiene Locke, imprime negli esseri umani i principi morali; no, essi vengono appresi attraverso l'esperienza del piacere e della sofferenza, così che respingiamo come cattivo

* Cfr. JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, prefazione di R. Kirk, Regnery Gateway, Chicago 1956. (*NdC*)

quello che ci nuoce e accogliamo come buono quello che ci giova. Tutto ciò che la mente umana possiede in modo innato è il potere di paragonare, distinguere, giudicare e volere. Nel *Governo civile* Locke aveva sostenuto che il sentimento dell'eguaglianza e il desiderio della vita, della libertà e della proprietà erano qualità innate, mentre nel successivo *Saggio* ripudia (anche se solo implicitamente) la dottrina precedente e lascia all'uomo solo la capacità di acquisire idee.

Il *Governo civile* aveva lo scopo di dimostrare che in politica è sufficiente l'interesse individuale e il giudizio privato, l'*Intelletto umano* quello di fondare l'individualismo dello spirito. Il *Saggio* si accordava con le ardenti aspirazioni del periodo lockiano e apriva la strada al razionalismo del XVIII secolo. Qualsiasi cosa esista in cielo o in terra deve passare al vaglio critico del giudizio individuale. Per i deisti e per gli scettici che si spinsero oltre il deismo era facile applicare la filosofia lockiana ai loro innovativi concetti. Locke non era né deista, né scettico, ma concepiva l'*Intelletto umano* come un'arma, soprattutto contro i cattolici, le cui fortezze dell'Autorità e della Tradizione dovevano ora tremare.

Per più duecentottant'anni il *Saggio* ha conservato la sua influenza, ma oggi sono rimasti in pochi a difendere il libro nella sua interezza. Alcuni si spingeranno oltre Locke fino al meccanicismo sfrenato, che nega l'innatismo perfino delle capacità di paragonare, distinguere, giudicare e volere. Altri, sottolineando la ricchezza dell'indagine sui misteri della natura umana svolta a partire dalla fine del XVII secolo, osserveranno che Locke non prende in esame quelle operazioni dello spirito che stanno al di sotto del livello cosciente, né quelle che, con modalità mistiche o attraverso intuizioni poetiche e matematiche, elevano l'uomo a una condizione che trascende i limiti della pura ragione. Altri critici noteranno ancora che Locke non poteva sapere nulla dell'ereditarietà, dato che nella sua epoca la genetica non era stata neppure immaginata.

Il filosofo inglese non nega l'esistenza di Dio, ma sostiene che Dio non ha dato al genere umano alcuna verità innata universale. Ai singoli esseri umani Dio avrebbe dato i poteri della sensazione e della riflessione, attraverso cui scoprire ciò che in questo mondo necessitano di sapere. Basil Willey riassume così la posizione lockiana: «Dobbiamo quindi cercare la conoscenza nella considerazione delle "cose in se stesse" (anche le nostre menti sono incluse fra queste "cose") e servirci del nostro pensiero, non di quello degli altri uomini».[8] Locke confidava nel fatto che un individualismo intellettuale ben radicato e ragionevole avrebbe protetto il genere umano dalla violenza dell'irrazionale, e riteneva che l'istruzione formale sarebbe bastata a rendere gli esseri umani esseri razionali.

La teoria lockiana della conoscenza era in parte una reazione contro il fanatismo religioso del '600 inglese. Di fatto Locke suggerisce all'uomo di rifuggire per il futuro dal dogmatismo religioso e di basare le sue azioni sulla mite ragione, alimentata dai cinque sensi. Non poteva certo prevedere il sopraggiungere, un secolo più tardi, dell'ideologia politica, e ancor meno il culto fanatico della ragione che si svilupperà a partire dalla Francia.

Ma quanto hanno influito la politica e la psicologia lockiane sulle convinzioni americane della seconda metà del XVIII secolo? Se si analizzano le letture americane di quel periodo, sembra di poter dire che alla vigilia della Rivoluzione gli americani colti citavano spesso Locke, ma raramente ne leggevano i libri di prima mano.

Gli americani lo utilizzeranno, ma non ne faranno un mito. Non accetteranno il determinismo e la sovranità assoluta di Hobbes, ma neppure l'intera dottrina dell'origine della società e dell'intelletto umano proposta da Locke.

È il caso perfino delle personalità più innovatrici, come per esempio Thomas Jefferson. Come scrive Gilbert Chinard «la filosofia jeffersoniana era nata sotto il segno di Hengist e di Horsa, non della dea ragione».[9] È come dire che Jefferson era influenzato più dalla sua lettura della storia inglese (specialmente del periodo anglosassone, iniziato con lo sbarco in Britannia dei comandanti germanici Hengist e Horsa) che dal razionalismo illuministico. Conosceva Locke e lo elogiò ampiamente, ma nel *Commonplace Book* e negli scritti pubblici citava più spesso autorità giuridiche come Coke e Kames. E negava di aver copiato la Dichiarazione d'indipendenza dal *Secondo trattato* di Locke.

Si consideri anche John Adams, il più colto dei federalisti.

Nei dieci grossi volumi delle sue opere i riferimenti a Locke sono relativamente pochi. Certo, il suo *Thoughts on Government*, scritto nel 1776, contiene l'elogio di Locke, e nel *Novanglus*, scritto due anni prima, ne cita lunghi brani, ma lo tratta semplicemente come uno dei tanti encomiabili sostenitori inglesi della libertà: «Sidney, Harrington, Locke, Milton, Neville, Burnet, Hoadly». Montesquieu, per nominare un solo grande autore, sembra aver esercitato su Adams un'impressione più forte.

Adams, Jefferson e altri pensatori americani lo utilizzavano perché si trovavano in circostanze simili a quelle dei Whig inglesi del suo tempo e perché era il primo filosofo di quel partito. In termini politici inglesi, tutti i principali patrioti americani erano whig; per lo stesso motivo quasi tutti i lealisti americani erano impropriamente chiamati tory. Nelle colonie americane, il conservatorismo autentico era scarso: in realtà, alla vigilia e durante la Rivoluzione, le fazioni politiche erano fazioni di Whig radicali da un lato (i patrioti) e di Whig moderati dall'altro (i lealisti). Quasi tutti i politici americani, dunque, tributavano rispetto a Locke, anche solo per spirito di parte.

In sostanza, i pensatori americani di quel periodo non traevano i principi d'ordine da un singolo filosofo, ma da quella che è stata chiamata la «grande tradizione», attinta dall'insegnamento ebraico, classico e cristiano, e verificata attraverso l'esperienza personale e nazionale dei loro avi britannici, e la loro stessa vita nelle colonie. Gli americani che avevano letto Sir Thomas Browne avrebbero potuto trovare i loro assunti fondamentali espressi in modo chiaro in un passaggio del suo *Christian Morals*:

> Vivete secondo l'etica antica e le regole classiche dell'onestà. Non attribuite nuovi nomi e nuovi concetti a virtù e vizi autentici. Non pensate che la morale sia mobile, che i vizi di un'epoca non siano più vizi in un'altra, o che sia possibile sostituire le virtù, sottoposte all'eterno sigillo della retta ragione, con l'opinione. Anche se le epoche corrotte ribaltano il giudizio sulla realtà, instaurando una nuova etica contraria alla virtù, tenetevi stretti all'antica morale, e piuttosto che seguire le masse nel male, ergetevi come pompeiani tutti d'un pezzo, ben visibili e solitari nell'offrire esempi virtuosi. Nessun diluvio di vizi, infatti, è così universale che solo in otto potranno sfuggirgli: guardate bene quegli eroi che hanno tenuto la testa sopra l'acqua, che hanno raggiunto un punto saldo e, non contaminati, sono rimasti immuni dal contagio generale.

La politica dei Whig

Quando Giacomo II fuggì dall'Inghilterra, i pari del regno e i membri della Camera dei Comuni che gli si erano opposti convocarono un nuovo parlamento, la Convenzione (*Convention Parliament*), che si riunì all'inizio del 1689. Quest'assemblea compilò un *Bill of Rights* che, dopo l'approvazione da parte del re Guglielmo e della regina Maria, divenne una vera Dichiarazione dei diritti, il più importante documento costituzionale inglese. Un secolo più tardi, la sua impronta generale e molti dei suoi articoli verranno incorporati nei primi dieci emendamenti della nuova Costituzione degli Stati Uniti. Poiché il *Bill of Rights* fu il risultato del trionfo del partito whig, è opportuno dare un breve sguardo alle due fazioni che in Gran Bretagna si contesero il potere dal regno di Carlo II fino al XIX secolo inoltrato: i partiti tory e whig.

Per *Toryism* s'intendono i principi e le azioni concrete dei Tory, i campioni dell'ordine costituito nella Chiesa e nello stato. Come il suo contrario *whiggism* o *whiggery*, *toryism* venne impiegato dapprima come un insulto, ma verso la fine del '600 fu assunto dalla fazione a cui era stato affibbiato.

Il vocabolo «tory» deriva da un'espressione del gaelico irlandese che significa «Vieni, o re!». In Irlanda, nel tardo XVI secolo, il termine assunse implicitamente il significato di doganiere o di predone e veniva usato dai dominatori inglesi e angloirlandesi per i fuorilegge cattolici che sfidavano il governo. Un secolo dopo, però, l'epiteto «tory» venne attribuito agli inglesi, agli scozzesi e agli irlandesi che sostenevano con vigore la monarchia, la Chiesa d'Inghilterra e la sua progenie, e il sistema britannico.

Nell'800 John Henry Newman definirà il *toryism* «lealtà

verso le persone». Intendeva dire che i Tory del '700 e dell'800 consideravano la società una rete di lealtà personali e non una serie di rapporti basati su ciò che Thomas Carlyle chiamava «il legame del pagamento in contanti». Dalla Restaurazione in poi, il segno distintivo del partito tory fu la lealtà nei confronti della Chiesa e della corona: i Tory erano gli eredi dei Cavalieri dell'epoca della guerra civile.

Durante tutto il XVII e il XVIII secolo, i Tory (la cui spina dorsale era costituita dalla *squirearchy*, cioè dai piccoli proprietari terrieri, e dal clero anglicano non londinese) appoggiarono le rivendicazioni della monarchia e della Chiesa di stato anglicana contro le aspirazioni dei Whig e dei dissidenti religiosi, e sostennero in generale gli interessi rurali in opposizione a quelli commerciali e industriali. Le ribellioni giacobite contro i sovrani Hannover d'Inghilterra, terminate nel 1745, vennero incoraggiate dall'ala estrema dei Tory, fedele agli Stuart. Dall'ascesa al trono di Guglielmo III fino alla Rivoluzione francese, i Tory furono quasi sempre all'opposizione rispetto ai governi whig; solo in qualche occasione riuscirono a formare una maggioranza alla Camera dei Comuni, mentre furono sempre piuttosto forti nella Camera dei Lord.

Nelle colonie americane, alla vigilia della Rivoluzione del 1775, l'epiteto «tory» veniva attribuito con sprezzo agli americani rimasti fedeli a Giorgio III e al parlamento. In realtà, nell'America settentrionale i veri Tory furono rari, sia prima sia dopo la Rivoluzione: la maggior parte di quelli che venivano così etichettati erano Whig d'inclinazione conservatrice, simpatizzanti dei Whig inglesi di Shelburne o di Rockingham.

Anche il vocabolo «whig» era in origine un insulto derivato da un termine del gaelico scozzese usato per definire i ladri di cavalli e di bestiame; inizialmente venne applicato ai «selvaggi Whig occidentali», vale a dire agli austeri calvinisti scozzesi che aderirono alla Convenzione nazionale e presero le armi contro la Chiesa di stato anglicana. Durante il regno di Carlo II whig indicava coloro che invocavano l'autorità parlamentare in contrapposizione a quella del re e che favorivano una linea tollerante nei confronti dei dissidenti religiosi. Leslie Stephen scrive che i Whig «erano irrimediabilmente sospettosi dei parroci anglicani», intendendo dire che non erano grandi amici della Chiesa di stato (quantunque la maggior parte rimanesse nella comunione anglicana) e che dunque, in una certa misura, erano gli eredi dei seguaci di Cromwell.

Al tempo della Rivoluzione gloriosa, il partito whig era dominato dai grandi proprietari terrieri (fra cui alcune famiglie giunte dal continente insieme a Guglielmo e a Maria) che, grazie alla loro ricchezza riuscirono a ottenere un controllo effettivo di molti seggi della Camera dei Comuni; con loro si alleò la maggior parte dei mercanti e degli industriali. Dei due partiti, i Whig erano più aristocratici dei Tory.

I primi si opponevano al potere monarchico arbitrario, nutrivano dubbi su molte della avventure inglesi d'oltremare e spesso si ergevano a difensori delle riforme interne all'amministrazione governativa. «Anche negli affari di stato che impegnavano la maggior parte del loro tempo» scrive Lord David Cecil «i Whig si preoccupavano poco degli aridi dettagli della dottrina economica o della prassi amministrativa. Per loro, politica significava anzitutto individualità e in seconda battuta princìpi generali, e questi ultimi costituivano un'occasione per esprimersi piuttosto che per riflettere. Nessuno si sognava di mettere in discussione i canoni fondamentali dell'ortodossia whig: credevano tutti nella libertà ordinata, nella tassazione ridotta e nella recinzione delle terre, e tutti rifiutavano il dispotismo e la democrazia. La loro unica preoccupazione era quella di riesporre queste verità indiscutibili in modo nuovo ed efficace.»[10]

L'ortodossia whig giunse al potere con la Rivoluzione del 1688. L'ultimo sovrano Stuart venne rovesciato senza spargimenti di sangue da quella che è stata chiamata l'«oligarchia veneziana» d'Inghilterra, cioè dall'unione delle forze delle grandi famiglie whig. Questa rivoluzione incruenta non intaccò le fondamenta della società inglese, rafforzando anzi la posizione delle famiglie aristocratiche e dei ricchi mercanti.

Edmund Burke scriverà che la Rivoluzione Gloriosa era una «rivoluzione non fatta, ma evitata», intendendo dire che, agli occhi dei Whig, il vero rivoluzionario era stato Giacomo II, il sovrano che aveva tentato di aumentare le prerogative regie. Facendo fallire la progettata rivoluzione di Giacomo II, i Whig ritenevano di aver agito in base alla Costituzione: avevano cioè difeso i diritti costituzionali inglesi contro un monarca

che li voleva ridurre. Il *Bill of Rights* che i Whig stilarono nel 1689 aveva però un carattere rivoluzionario, dato che instaurava la definitiva supremazia del parlamento.

Il *Bill of Rights*, come la successiva Costituzione degli Stati Uniti, non è un documento astrattamente teoretico: si tratta di uno statuto concreto, che si occupa di procedure costituzionali e al quale i nuovi sovrani, Guglielmo e Maria, si dovranno attenere. Elenca dei motivi di malcontento e dei rimedi specifici e permanenti, senza fornire alcun principio politico astratto. Nel *Bill of Rights* il parlamento ribadisce semplicemente certi antichi diritti degli inglesi, già accordati tramite concessioni regie. In realtà il *Bill of Rights* è il risultato dello sviluppo in senso costituzionale del paese, maturato durante i quattro secoli precedenti.

Nel 1689 la preoccupazione principale dei trionfanti Whig era religiosa: il documento insiste perché Guglielmo e Maria, e tutti i successori al trono, siano protestanti e giurino di appoggiare la religione protestante. Se un re o una regina «professerà la religione papista, o sposerà un papista ... il popolo di questo regno sarà da quel momento sciolto dall'obbedienza». Ma non c'erano solo motivazioni religiose: nel 1689 i grandi proprietari erano ancora ossessionati dal timore che un sovrano cattolico potesse restituire le antiche terre monastiche alla Chiesa cattolica restaurata: la maggior parte di quelle terre, infatti, erano state concesse alle nobili famiglie whig. La causa della Rivoluzione gloriosa era stata la paura del papismo più che la preoccupazione per i minacciati poteri del parlamento.

Il resto del *Bill of Rights* riguarda le restrizioni al potere del re. Giacomo II, affermava la Convenzione, aveva tentato «di sovvertire e di estirpare la religione protestante e le leggi e le libertà di questo regno, assumendo ed esercitando il potere di dispensare dalle leggi e di sospendere tali leggi e la loro esecutività senza il consenso del parlamento». Il sovrano deposto era accusato di aver perseguitato i vescovi che si erano opposti alle sue ambizioni cattoliche, di aver riscosso denaro senza il consenso del parlamento, di aver radunato un esercito senza l'approvazione parlamentare e di aver acquartierato illegalmente i soldati, di aver disarmato alcuni protestanti nel momento del pericolo, di aver violato la libertà delle elezioni

parlamentari, di aver portato in tribunale alcune questioni di legittima competenza parlamentare, di aver scelto giurati non abilitati, di aver richiesto cauzioni eccessive, di aver imposto ammende esagerate, di aver decretato punizioni crudeli e inusitate, e di aver minacciato multe e confische illegali.

Per rimediare alla situazione, il *Bill of Rights* dichiarava illegali tutti quegli specifici abusi dell'autorità regia. La corona veniva conferita a Guglielmo e Maria, che si impegnavano ad accettare senza riserve tutti gli articoli della dichiarazione dei «diritti e delle libertà certe» della nazione. Il *Bill* specificava che le sessioni parlamentari avrebbero dovuto svolgersi con regolarità: ciò implicava chiaramente che, da quel momento, se un sovrano avesse infranto quei diritti e quelle libertà, il parlamento avrebbe potuto comportarsi con il trasgressore come i Whig si erano comportati con Giacomo II.

Nel documento non si diceva nulla della dottrina lockiana del contratto sociale, ma di fatto il *Bill of Rights* costituisce una forma di contratto fra i nuovi governanti e la nazione. Nulla veniva detto dei diritti naturali alla vita, alla libertà e alla proprietà fondiaria: il parlamento non si richiamava ad astrazioni, ma ai precedenti legali, a «leggi e statuti noti, e alla libertà di questo regno», ossia a ciò che Edmund Burke successivamente avrebbe chiamato «i diritti costituzionali degli inglesi». Nulla veniva detto sulla secolare lotta fra prerogative regie e rivendicazioni parlamentari: il *Bill* si riferiva solamente alle recenti lagnanze rivolte contro Giacomo II. Gli estensori del *Bill* scrissero come se nulla fosse cambiato: si trattava solo della riaffermazione da parte del parlamento di diritti già acquisiti e del loro esplicito riconoscimento da parte di Guglielmo e di Maria.

Tuttavia, nel XVIII secolo, dal *Bill of Rights* si svilupperà il sistema di governo di gabinetto, con un primo ministro che risponde al parlamento e che rappresenta il partito o la fazione (o la coalizione di partiti e fazioni) che detiene la maggioranza alla Camera dei Comuni. Il re verrà progressivamente escluso dalla politica attiva, anche se, di tanto in tanto, fino al regno della regina Vittoria a metà dell'800, il sovrano tenterà di manipolare il parlamento tramite l'influenza e la ricchezza personali. Quando Giorgio III, all'epoca della Rivoluzione americana, cercherà di governare come un «re

patriota»* e di dirigere il corso degli eventi, non oserà ricorrere ai pesanti metodi degli Stuart: cercherà soprattutto di sfruttare il potere della corona di assegnare cariche pubbliche, ma i Whig faranno fallire anche questo tentativo.

Ciò che accadde nel 1689, dunque, fu il riconoscimento del passaggio di sovranità dal re al parlamento. Questo trasferimento, effettuato attraverso uno statuto concreto e non tramite richiami a diritti astratti, allontanerà dalla Gran Bretagna l'ondata rivoluzionaria violenta che si abbatterà sul vecchio ordine alla fine del XVIII secolo. (In Inghilterra l'impressione che fosse il popolo, tramite il parlamento, a detenere la sovranità servì a ridurre quel risentimento contro la monarchia che esploderà invece in Francia.) Il *Bill of Rights* instaurò un solido governo rappresentativo, anche se, nel 1689, la grande maggioranza dei sudditi britannici non godeva della franchigia censitaria che dava diritto al voto. In pratica il potere passava dal sovrano e dalla sua corte alle grandi famiglie di proprietari fondiari e ai ricchi mercanti. In parlamento l'unico efficace contrappeso al predominio whig era la *squirearchy*, il ceto dei piccoli proprietari terrieri, unita a quei rappresentanti della grande aristocrazia e dei commercianti che si consideravano tory.

La monarchia fu conservata, ma dovette rinunciare, almeno in teoria, all'autorità esecutiva su molte questioni. (In realtà, fino all'inizio del XIX secolo, il re riuscirà per la maggior parte del tempo a manovrare il parlamento, usando il clientelismo e altri espedienti.)

Le colonie americane raggiunsero la maturità dopo l'approvazione del *Bill of Rights*. Durante il regno di Carlo II, gli inglesi avevano strappato l'insediamento chiamato Nuova Olanda agli olandesi, trasformandolo in New York, e avevano concesso a William Penn di intraprendere il suo «sacro esperimento» in Pennsylvania; la Carolina era stata assegnata a otto proprietari inglesi, e il New Jersey aveva iniziato a prendere forma; la Nuova Inghilterra, la Virginia e il Maryland erano già possedimenti inglesi. Prima della Rivoluzione gloriosa, il litorale atlantico, dal Maine a quella che è oggi la Georgia settentrionale, era divenuto territorio britannico; la rapida crescita della popolazione e la relativa prosperità delle colonie nordamericane sopraggiunsero però dopo l'approvazione del *Bill of Rights*. Lo sviluppo dell'America avvenne dunque all'ombra di quello statuto, i cui articoli furono dati per acquisiti. I coloni americani partivano dal presupposto di partecipare delle libertà degli inglesi nati liberi, una condizione garantita da diritti costituzionali specifici e da appositi rimedi giuridici nel caso d'infrazione.

Su queste convinzioni e su questo stato di fatto poggiano la Dichiarazione d'indipendenza e la Costituzione americana. Molto del linguaggio del *Bill of Rights* inglese riaffiora nei primi dieci emendamenti alla Costituzione. Analogamente, gli americani derivavano la concezione di governo rappresentativo dal parlamento inglese, anche se nel 1776 ne respingeranno la supremazia.

Alcune vecchie case nella Nuova Inghilterra orientale o sulle coste di Chesapeake sono oggi le uniche vestigia del XVII secolo ancora visibili negli Stati Uniti. Ma i modelli di governo americani recano ancora nella sostanza l'impronta del '600 e non si è ancora estinta l'«etica protestante» che prese forma allora.

* Il riferimento è al titolo dell'opera *The Idea of a Patriot King* di Henry St. John, visconte di Bolingbroke; trad. it. *L'idea di un re patriota. Il re non può essere solo legittimo deve essere anche giusto e patriota*, a cura di Guido Abbatista, Donzelli, Roma 1995. (*NdC*)

[1] George Burton Adams, *Constitutional History of England*, riv. da Robert L. Schuyler, Henry Holt, New York, 1936, p. 333.

[2] Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953, p. 166 (trad. it. condotta sulla 7ª ed. americana, *Diritto naturale e storia*, prefazione di Guido Alpe, Il Melangolo, Genova 1990, p. 179.

[3] George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Harrap, London 1937, p. 403 (trad. it. condotta sulla 3ª ed. americana, *Storia delle dottrine politiche*, Etaslibri 1990, p. 363).

[4] E.L. Woodward, *Thomas Hobbes*, in F.J.C. Hearnshaw (a cura di), *Social and Political Ideas of Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Barnes and Noble, New York 1949, p. 153.

[5] Cfr. R. Kirk, *John Randolph of Roanoke: a Study in American Politics*, cit., cap. 3, *The Basis of Authority*; e H.V.S. Ogden, *The Decline of Lockian Political Authority in England*, in *American Historical Review*, vol. 46, ottobre 1940.

[6] C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, Longmans, Green, London 1925, vol. 1, p. 159.

[7] Paul Hazard, *The European Mind (1680-1715)*, Hollis and Carter, London 1953, p. 400 (trad. it. *La crisi della coscienza europea*, a cura di Paolo Serini, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. 2, p. 501).

[8] Basil Willey, *The Seventeenth Century Background*, Chatto and Windus, Londra 1949, p. 274 (trad. it. *La cultura inglese del Seicento e del Settecento*, libro primo: *Il Seicento*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 266).

[9] Gilbert Chinard, *Thomas Jefferson: the Apostle of Americanism*, Little, Brown, Boston 1928, p. 87.

[10] Lord David Cecil, *The Young Melbourne*, Constable, London 1939, p. 20.

9

Un salutare oblio: l'ordine coloniale

Austerità, isolamento e libertà

Per vedere le tredici colonie con gli occhi degli abitanti che l'Inghilterra vi insediò, ci si deve accostare all'America dal mare. Si trattava infatti di colonie marinare, strette fasce di insediamenti lungo la costa atlantica: quasi tutte le loro città erano porti. Le comunicazioni fra una colonia e l'altra, e all'interno dei singoli confini, avveniva soprattutto attraverso vascelli a vela. Westminster e Whitehall erano a molte settimane di navigazione oltre l'oceano e da questa circostanza, con l'andar del tempo, si svilupparono la società americana e l'indipendenza politica del paese.

Fino alla Rivoluzione la grande maggioranza degli americani faceva riferimento a oriente; la loro economia era strettamente legata all'Atlantico e agli ampi fiumi che scorrevano dai Monti Appalachi fino all'oceano. Specialmente l'*Old Dominion*, cioè la Virginia, non avrebbe mai potuto diventare così florida senza i corsi d'acqua regolari lungo i quali si insediarono le prime piantagioni di tabacco.

Per comprendere la storia di una nazione bisogna osservarne con attenzione il territorio e i monumenti, esperienza ancora possibile lungo gran parte del litorale atlantico. Ancora oggi, risalendo il grande fiume James da Hampton Roads, le coste della Virginia non appaiono diverse dalla terra avvistata dagli spiriti avventurosi imbarcati sui tre vascelli che la Compagnia della Virginia di Londra inviò nel 1606, ed è tuttora possibile gettare l'ancora nei pressi dell'isola di Jamestown, dove quel centinaio di uomini sbarcò il 13 maggio

1607 per costruire un forte che costituirà il primo insediamento inglese permanente del Nuovo Mondo.

Oggi, più giù lungo il corso del James sono ancorate centinaia di navi da guerra, da trasporto e da carico in disarmo, quasi tutte residui della seconda guerra mondiale. La più piccola di queste navi fantasma avrebbe potuto trasportare merci e uomini in quantità molto maggiore di quella portata in America dai tre vascelli della Compagnia della Virginia. Ciò che ebbe inizio a Jamestown crescerà fino a divenire la più ricca e la più potente delle nazioni: ben oltre i sogni di uno qualunque degli avventurieri che vi sbarcarono nel 1607, giacché costoro volevano solo arricchirsi scoprendo oro e pietre preziose, ma furono ben presto delusi. Una sola di quelle navi in disuso rappresenta un investimento di capitale maggiore di tutte le risorse messe insieme delle compagnie inglesi autorizzate nel '600 a sbarcare dei coloni in America settentrionale. Gli insediamenti inglesi sulla terraferma erano pochi e apparentemente meno importanti per la madrepatria di quelli stabilitisi sulla piccola e lussureggiante isola di Barbados. Ma lo sbarco presso l'isola di Jamestown nel 1607, e quello presso Plymouth nella baia di Cape Cod tredici anni dopo, produrranno conseguenze maggiori di tutte le altre avventure coloniali degli stati europei.

Oggi, a Jamestown rimangono solo una chiesa in rovina e un cimitero colmo delle ossa delle famiglie fondatrici. Qualche miglio verso l'interno, lungo la penisola che si estende fra i fiumi James e York, sorge l'antico villaggio-capitale di Williamsburg, elegantemente restaurato: un pezzo di Inghilterra trapiantata nel paese di Powhatan.* E sulla costa dello York vi è Yorktown, dove nel 1781 Cornwallis si arrenderà a Washington mentre la banda suonava *The World Turned Upside Down*. Il numero di anni che separa il primo insediamento a Jamestown dal trionfo dei patrioti americani è lo stesso di quello che separa la vittoria di Yorktown dai nostri giorni.

«Salutare oblio»: questa felice espressione di Edmund Burke descrive l'atteggiamento della madrepatria verso le co-

* Capo degli indiani wampanoag e padre della principessa Pocahontas. (*NdC*)

lonie fino al regno di Giorgio III. Anche dopo che i britannici ebbero occupato l'intero litorale, dal roccioso Maine fino alla paludosa frontiera della Florida, le colonie nordamericane continuarono ad avere poco valore per la Gran Bretagna eccetto che per la cantieristica navale e come fornitrici di tabacco, pellicce, tinture, alcuni generi alimentari e qualche altro prodotto di scarsa rilevanza. Le Barbados o la Giamaica da sole, insieme a qualche altra isola delle Indie occidentali, dovevano sembrare a Londra più preziose di tutte le tredici colonie continentali messe insieme.

Le colonie nordamericane servivano però all'Inghilterra anche per tenere in scacco i rivali francesi e spagnoli nel Nuovo Mondo e valeva dunque la pena di difenderle in tempo di crisi. In generale, comunque, i territori nordamericani si erano rivelati deludenti per le compagnie commerciali britanniche che avevano organizzato i primi insediamenti e per i grandi possidenti inglesi, alcuni nobili e altri privi di titoli, che per decenni avevano amministrato vasti territori vuoti; e deludenti erano anche per quegli stessi sovrani inglesi che, alla fine, rivendicheranno la sovranità diretta sulle tredici colonie. Il commercio con le Indie occidentali e orientali, con l'India, la Cina e perfino con l'Africa era più remunerativo.

Perciò le tredici colonie, che avevano un'importanza minima nel quadro della crescente influenza politica e mercantile dell'Inghilterra in ogni parte del mondo, furono di norma lasciate a loro stesse. Abituati sin dall'inizio a una virtuale autonomia, i coloni assunsero il carattere di popolo e svilupparono proprie istituzioni sociali sotto la protezione inglese, ma senza un'esplicita direzione dell'Inghilterra. Ad alcuni perfino la protezione peserà, per esempio allorché la corona e il parlamento freneranno la spinta dei coloni verso occidente, che ricacciava ancor più verso ovest le tribù indiane locali.

La colonia di Plymouth venne fondata nel 1620 e quella della Baia di Massachusetts nel 1628; nel 1634 Calvert fondò un luogo d'asilo per i cattolici inglesi nel Maryland; nel 1636, i puritani giunsero nel Connecticut e Roger Williams approdò nel Rhode Island; la colonizzazione del North Carolina ebbe inizio nel 1653 dalla Virginia; gli inglesi strapparono Nuova Amsterdam agli olandesi nel 1664, trasformandola in New York e nello stesso anno avviarono la colonizzazione del New

Jersey; Charleston, nel South Carolina, venne fondata nel 1670; il Maine fu aggiunto al Massachusetts nel 1677; il New Hampshire divenne provincia regia nel 1679; William Penn ottenne la Pennsylvania e il Delaware nel 1681 e l'anno successivo fondò Filadelfia; la Georgia, l'ultima delle tredici colonie, era una terra deserta finché il generale Oglethorpe non vi costruì il forte Savannah nel 1733. Quasi in un momento di distrazione, la Gran Bretagna aveva dato vita a una potenza destinata a superarla.

In base ai parametri dell'Inghilterra secentesca, e anche a quelli dell'Europa occidentale in genere, le tredici colonie erano terre povere, come l'Ulster o le Highlands scozzesi. Salvo alcuni puritani e quaccheri (e qualche appartenente a denominazioni minori) che raggiunsero l'America per questioni di libertà religiosa, quasi tutti i coloni che si stabilirono nel paese erano emigranti poveri o poverissimi, che lasciavano la Gran Bretagna e l'Europa con la speranza di una migliore riuscita materiale nel Nuovo Mondo. Più che la libertà politica, il loro primo obbiettivo era il miglioramento economico. La libertà scaturì però dal «salutare oblio» britannico per quei poco appetibili territori.

Benché in genere abbastanza poveri – in Georgia, la meno prospera delle tredici colonie, molti dei primi arrivati erano indigenti – i coloni nutrivano grandi aspettative. Disponevano anche di molto vigore con cui rispondevano coraggiosamente alla sfida di quell'ambiente ostile, tanto che la salute e la longevità americane superarono ben presto quelle inglesi. Il loro tasso di natalità divenne straordinario, più alto di qualsiasi tasso mai raggiunto dai popoli europei, tanto che il loro numero raddoppiava ogni venticinque anni (senza contare le ondate d'immigrazione successive). La maggior parte degli americani condusse una vita austera fino a molto tempo dopo la Rivoluzione e perfino i ceti più elevati erano abituati a lavorare sodo; raramente accumularono fortune tali da far colpo nella madrepatria inglese.

Al sopraggiungere degli europei, le tribù indiane litoranee, devastate dalle malattie o cacciate a forza, si ridussero di numero, anche se ancora oggi dei piccoli insediamenti sopravvivono a Cape Cod, a Long Island e qua e là lungo le coste meridionali. Gli stili di vita europeo e indiano non erano fatti

per convivere su larga scala: in Pennsylvania, la generosa politica dei quaccheri verso gli indiani si rivelò presto fallimentare. In tutte le tredici colonie finì per predominare una variante della società inglese, in cui si erano integrati olandesi, tedeschi, svedesi e ugonotti francesi, anch'essi giunti nel XVII secolo.

Presto l'uomo bianco importò l'uomo nero. La manodopera era scarsa sin dall'inizio, specialmente nelle piantagioni meridionali di tabacco, riso e indaco. I servi a contratto provenienti da Inghilterra, Scozia, Irlanda e Galles, e dal continente europeo, si liberarono presto dei loro obblighi, ottenendo la libertà civile e acquistando terreni o avviando attività commerciali in proprio; e, diversamente da quanto accadde con gli indigeni semicivilizzati dell'America Latina, non si riuscì a convincere o a costringere gli indiani nordamericani a coltivare le terre dei coloni europei. In cerca di braccia, l'America fece ricorso all'Africa e al commercio degli schiavi. I primi schiavi neri vennero venduti in Virginia nel 1619, ma fino al '700 il fenomeno rimase limitato. Nel 1709, a New York venne istituito un mercato di schiavi pubblico e in quella stessa città, due anni più tardi, si verificò la prima repressione di una fallita insurrezione di neri. In Inghilterra, terra politicamente libera e per molti aspetti più prossima all'eguaglianza sociale di qualsiasi paese europeo dell'epoca, si instaurò così il crudele paradosso della schiavitù.

I coloni, che avevano ereditato la libertà inglese nel diritto, scoprirono presto di possedere una libertà di scelta maggiore di quella di cui disponevano inglesi e scozzesi. Il re, i suoi ministri e il parlamento erano infatti troppo distanti e troppo presi da questioni più pressanti per preoccuparsi granché del governo delle colonie. L'America non aveva aristocrazia (neppure un pari del regno si era insediato permanentemente nelle colonie), né vescovi, né un'oligarchia rurale sul modello inglese, né generali, né ammiragli (eccetto quando Londra inviava l'esercito e la marina per difendere le colonie contro le forze francesi o spagnole). Non aveva ricchi industriali, scarseggiavano i grandi commercianti della statura dei mercanti di Londra, di Bristol o di Glasgow, e neppure il clero era numeroso. All'epoca, dappertutto nel paese l'intraprendenza veniva premiata, e le istituzioni di autogoverno che andavano

sviluppandosi incontravano pochi ostacoli, giacché andavano a occupare un vuoto.

In ogni colonia la disponibilità di terra costituiva un potente fattore di crescita della libertà individuale. Chiunque poteva acquistare una fattoria, purché avesse energia sufficiente per ripulire e dissodare la terra. Chi non disponeva di capitali poteva diventare un affittuario sull'Hudson, un abusivo nei latifondi occidentali di qualche proprietario della costa, o un raccoglitore illegale nella foresta di qualcun altro. Fin dall'inizio le speculazioni fondiarie divennero la passione degli americani. La situazione produrrà sia i rudi uomini della frontiera, sia i «bianchi poveri», come i *Lubbers** del *Lubberland*, gente senza risorse che abitava lungo il confine coloniale fra il North Carolina e la Virginia. In quelle terre selvagge gli ambiziosi o gli scontenti potevano non solo ritagliarsi delle tenute private, ma fondare comunità del tutto nuove, come fecero Roger Williams e i suoi seguaci nel Rhode Island e i quaccheri in Pennsylvania, e come in Pennsylvania o altrove fecero gli amish tedeschi, i mennoniti e altre denominazioni.

Nell'America del 1600 e del 1700 la larga disponibilità di terre non favoriva lo sviluppo di città o di grandi centri urbani, con l'eccezione dei principali porti. Nella società americana delle origini l'insediamento tipico era costituito dalla singola fattoria e dal piccolo villaggio. Nel Massachusetts puritano la dispersione della popolazione era malvista giacché poteva infrangere i legami morali e sociali della comunità; ma neppure lì i coloni seppero resistere alla fortissima attrazione della terra a buon mercato, così che il modello inglese dell'agglomerato compatto (dominato dalle famiglie dei proprietari terrieri, dai magistrati e dal clero) cedette il passo alla proliferazione di molte nuove «circoscrizioni municipali» (*township*) prive di vere e proprie città. Ben presto nelle colonie ogni proprietario terriero «assoluto» ottenne in pratica il voto politico e poiché erano in proporzione assai più numerosi che in Gran Bretagna, nell'America britannica si instaurò una sorta di democrazia politica di fatto, molto prima

* *Lubber* significa zotico. (*NdC*)

che qualcuno in Europa (eccetto i radicali estremisti) si azzardasse a esporre dottrine democratiche.

A quel tempo, in America le limitazioni effettive sulle libertà politiche ed economiche interne erano poche. Anche la libertà religiosa era più ampia che in Inghilterra o in Europa, ma il suo cammino sarà più accidentato rispetto ad altre forme di libertà americane. I puritani ortodossi della Nuova Inghilterra, pur avendo cercato la libertà di coscienza per se stessi, non intendevano lasciare che altri indulgessero in ciò che il puritanesimo giudicava eresia e follia. Espulsero e perseguitarono anche fino alla morte antinomiani, anabattisti, quaccheri e altre denominazioni; con i cattolici si comportarono spietatamente; e quando poterono, cacciarono dai loro territori gli anglicani meno rigorosi. La Nuova Inghilterra abbandonerà le maniere rudi nei confronti dei dissidenti solo quando sarà costretta a conformarsi alla politica inglese di tolleranza adottata dopo il 1688, e quando il puritanesimo si sarà stemperato nel congregazionalismo del XVIII secolo.

La Pennsylvania era un rifugio sicuro per i quaccheri, giacché William Penn, con la sua concessione, aveva acquistato da Carlo II la proprietà di un'intera colonia per dare asilo ai suoi correligionari della Società degli Amici: fino al 1756 i quaccheri dominarono il governo della colonia, in un regime di piena tolleranza per i dissidenti. Il rifugio dei cattolici nel Maryland crollò però presto e durante tutto il '600 e nella maggioranza delle colonie, essi vennero discriminati e a volte si trovarono in vero pericolo.

Nelle colonie dove la Chiesa d'Inghilterra era la Chiesa di stato, e soprattutto in Virginia, la tolleranza verso il dissenso era la regola. L'anglicanesimo americano tendeva a essere «largo» e «basso»; i vescovi di Londra, la cui giurisdizione comprendeva tutte le parrocchie anglicane coloniali, non avevano né la capacità, né la volontà di far rispettare la stretta conformità ai trentanove articoli della Chiesa di stato anglicana. In Virginia per essere considerati osservanti dei doveri religiosi bastava frequentare una Chiesa qualsiasi, e alcune congregazioni dissidenti venivano addirittura assistite finanziariamente dagli anglicani.

In tutte le colonie gli scotoirlandesi e i presbiteriani scozzesi, i riformati olandesi, i luterani tedeschi, gli ugonotti france-

si e le altre denominazioni di radice luterana o calvinista incontrarono raramente delle difficoltà. Quantunque la tolleranza nelle colonie non fosse assoluta, era comunque più ampia di qualsiasi realtà esistente in Europa a quell'epoca, o in Inghilterra prima del 1688.

Secondo i parametri generali del '600 e del '700, l'America settentrionale britannica godeva di una libertà pressoché unica. Si trattava di una libertà ordinata, o di una libertà anarchica? In anni recenti diversi pubblicisti e varie personalità politiche (perfino alcuni storici) hanno detto che la violenza ha afflitto la società americana sin dall'inizio, affermazione che non si discosta molto dalla verità, nel senso che in tutte le società la violenza giace appena sotto la superficiale patina di civiltà. È vero anche che era spesso difficile far osservare la legge nei rudi avamposti di frontiera, o nel remoto entroterra, lontano dalle capitali coloniali: e non avrebbe potuto essere altrimenti in un territorio nuovo e scarsamente abitato, privo di veloci mezzi per comunicare e per applicare rapidamente il diritto. Contro l'autorità coloniale costituita scoppiarono diverse insurrezioni violente, le più notevoli delle quali furono la ribellione di Nathaniel Bacon in Virginia (1676) e la tardocoloniale «guerra dei Regolatori»* nel North Carolina (1771). Si trattò comunque di vicende brevi e di scarsa rilevanza, se paragonate ai problemi interni della madrepatria fino al 1745, o addirittura ai Gordon Riots** e ad altre agitazioni anticattoliche verificatesi nel paese durante il '700.

Le questioni del diritto e dell'ordine andrebbero viste nel quadro dell'epoca cui si riferiscono, non giudicate in astratto. A paragone dell'Europa e addirittura della Gran Bretagna, le colonie americane erano ragionevolmente tranquille e rispettose della legge. Nelle città americane i crimini contro la persona e la proprietà erano molto meno comuni che a Londra o a Edimburgo. Le passioni religiose e politiche, che raggiunsero il loro torvo culmine nella Gran Bretagna secentesca non di-

* Contadini dell'interno che si opposero alle angherie dei funzionari della costa; cfr. Maldwyn A. Jones, *Storia degli Stati Uniti. Dalle prime colonie inglesi ai giorni nostri*, trad. it., Bompiani, Milano, 1992, p. 43. (*NdC*)
** Rivolte anticattoliche scoppiate a Londra nel giugno 1780. (*NdC*)

vamparono con altrettanta ferocia nelle colonie. Nel Maryland ci fu una breve guerra civile su scala ridotta, mentre nel Massachusetts puritano e nella Virginia dei Cavalieri l'intervento del governo inglese costrinse i detentori del potere ad abdicare temporaneamente; si trattava comunque di vicende moderate e irrilevanti, se paragonate alla violenza politica della Gran Bretagna e dell'Europa di quegli anni. Durante i periodi più oscuri, in un luogo o nell'altro del continente nordamericano i fuggiaschi (di qualsiasi fazione) riuscirono a mettersi al riparo dalle vicissitudini inglesi.

Le guerre indiane furono un'altra questione. Vi erano dei pellerossa crudeli, come vi erano dei bianchi crudeli, spietati come i loro avversari: sia gli europei sia gli indiani si macchiarono ripetutamente di inganni e massacri. Ma, a quei tempi, accadeva altrettanto in India, in Africa e ovunque due culture radicalmente differenti entrassero in conflitto; e la stessa cosa accade in gran parte del mondo d'oggi, giacché nel corso degli umani eventi la bestialità dell'uomo si placa solo per intervalli piuttosto brevi. Nel 1637 i puritani massacrarono gli indiani pequot, ma in maniera altrettanto cruenta Cromwell trucidò gli irlandesi a Drogheda e altrove nel 1649. Relativamente parlando, un secolo prima della Rivoluzione la maggior parte dell'America coloniale entro cento miglia dalla costa atlantica era una delle regioni più pacifiche e sicure del mondo.

Nelle società umane la piena libertà civile, la giustizia imparziale e la completa tolleranza sono le eccezioni, più che la regola: i capitoli precedenti dovrebbero aver adeguatamente illustrato questo punto. L'America coloniale deve essere giudicata in base ai successi più che ai fallimenti in quei campi. Senza un'adeguata prospettiva storica, gli infami processi per stregoneria del 1692 a Salem diventano prove del fanatismo e della superstizione della Nuova Inghilterra; ma nel '600 le streghe venivano perseguitate in tutta l'Europa settentrionale e in Scozia si linciarono delle presunte streghe a XVIII secolo inoltrato. (Per inciso, benché sia abbastanza comune parlare dei «roghi di streghe» del Massachusetts puritano, in realtà nell'America britannica non si bruciò nessun imputato giudicato colpevole di stregoneria: la ventina di persone giustiziate nel Massachusetts morirono per impiccagione, mentre una fu

torturata a morte.) A parte i casi di eresia o di stregoneria, la giustizia della Nuova Inghilterra era abbastanza equa, considerati i tempi, e veniva amministrata con indubbia onestà.

In base ai parametri del '600 e del '700, quella coloniale non fu una società né particolarmente dura, né particolarmente violenta. Nell'America di quegli anni scarseggiavano i dotti giuristi e i medici qualificati, ma il desiderio di vivere nell'ambito del diritto era genuino. I coloni facevano spesso riferimento ai loro diritti di «inglesi nati liberi» e consideravano acquisiti i benefici della Costituzione e del sistema giuridico inglesi, istituzioni che si erano sviluppate nella madrepatria nel corso dei secoli.

L'America coloniale non produsse teorici politici autonomi e innovativi. Le idee politiche puritane erano il riflesso delle controversie politiche inglesi del tempo, e i campioni virginiani della libertà, fino a Patrick Henry, si richiamavano alle concezioni della libertà dei Whig inglesi. Poteva accadere che certi governatori coloniali fossero molto impopolari e che li si contestasse con petizioni o mediante una resistenza attiva; tuttavia, fino alla vigilia della Rivoluzione, il dissenso profondo verso la lontana autorità della corona e del parlamento era limitato. Quest'adattarsi delle colonie alle usanze e alle idee politiche tradizionali inglesi appare ancora più degno di nota se si considera che una parte consistente della popolazione coloniale non era di ascendenza inglese e che in America si erano spesso rifugiati i sostenitori delle cause che erano state sconfitte in Gran Bretagna.

Finché c'erano le forze navali e militari britanniche a proteggere le tredici colonie dalle ambizioni della Francia e della Spagna, la fedeltà alla patria era un'ovvia necessità. Durante le «vecchie guerre francesi» (1689-1763),* come verranno chiamate in seguito dagli americani, le colonie erano sotto la minaccia della conquista straniera, ma infine la guerra del re Guglielmo, la guerra della regina Anna, la guerra di re Giorgio e la guerra franco-indiana** (paralleli americani degli

* Guerra della Lega di Augusta (1689-97), di Successione spagnola (1702-13), di Successione austriaca (1744-48) e dei Sette anni (1756-63). (*NdC*)
** Così le quattro guerre venivano chiamate in America. (*NdC*)

scontri che avvenivano simultaneamente in Europa e altrove) infransero l'egemonia francese sul Canada. Il peso maggiore delle operazioni militari in America fu sopportato per tutto il tempo dalla Gran Bretagna e quando Giorgio III, in periodo di pace, chiese agli americani di contribuire in parte alla loro difesa attraverso le tasse, molti americani si indignarono davanti alla novità.

Sia la ribellione di Bacon sia la guerra dei Regolatori non erano tentativi di rovesciare l'autorità inglese, ma veementi richieste perché i governatori regi agissero con più decisione contro gli indiani alle frontiere. In America, diversamente che in Europa, la maggior parte degli uomini era armata e abituata a usare le armi da fuoco per cacciare o per difendere la propria casa e, dopo la sconfitta dei francesi e degli indiani, non avvertiva alcuna necessità di eserciti permanenti. La fiducia che gli americani riponevano in una milizia coloniale non dipendeva dal carattere bellicoso, ma dall'opposizione alle guerre dinastiche europee: come scrive Daniel Boorstin «per molto tempo gli americani troveranno difficile comprendere le partite militari giocate da re, ministri e generali che muovevano pedine in uniforme su lontani campi di battaglia, o i giochi diplomatici di cui quelle guerre erano solo degli intermezzi».[1] Ma i coloni della milizia lottavano con valore contro francesi e indiani, rendendosi conto che quei combattimenti americani salvavano i loro focolari.

L'America coloniale era essenzialmente una società inglese più povera e più individualista, trapiantata in un nuovo paese, che si rifaceva alla Gran Bretagna per le idee, la letteratura, l'arte, i precedenti costituzionali e giuridici e la protezione in caso di bisogno, e che, il più delle volte, era soddisfatta della sovranità britannica. Dato che il parlamento interveniva pochissimo nelle questioni d'oltremare, la sovranità americana sarà sfidata solo in tarda epoca coloniale.

I vari Atti di navigazione con cui la Gran Bretagna incorporò il commercio e l'industria americane nel suo schema economico mercantilista procurarono in realtà alle colonie più vantaggi che svantaggi. Suscitò del malcontento solo la richiesta che tutta l'esportazione di tabacco americano convergesse in Inghilterra, invece che sui mercati europei. Simili regolamentazioni britanniche relative al commercio americano, se

giudicate svantaggiose potevano essere aggirate abbastanza facilmente. Fino al regno di Giorgio III, il governo britannico non cercò di imporre tasse ai coloni e lasciò che essi amministrassero da sé le loro questioni politiche interne, tramite le varie assemblee coloniali. Le assemblee avevano il controllo dell'erario e l'autorità dei governatori regi era perciò limitata.

Quanto alla religione, la Chiesa d'Inghilterra non fece alcun tentativo per imporsi alle coscienze americane. In Inghilterra la Chiesa possedeva grandi proprietà fondiarie e rimase ricca anche dopo la Riforma, mentre le parrocchie anglicane d'America avevano pochi fondi e scarsi rapporti tra loro. L'unico legame importante fra la Chiesa madre d'Inghilterra e le parrocchie coloniali (anche in quelle colonie dove l'anglicanesimo era nominalmente la religione di stato) consisteva nel fatto che quasi tutti i parroci venivano inviati dall'Inghilterra. (In America non vi furono ordinazioni sacerdotali, e furono pochi i giovani americani che studiarono in Inghilterra con la speranza di venire ordinati.) Dopo il 1688 nessuna controversia religiosa minacciò seriamente le relazioni fra l'Inghilterra e l'America, fuorché (dopo il 1744) il risentimento della Nuova Inghilterra verso il *Quebec Act* con cui il parlamento aveva concesso la tolleranza religiosa ai cattolici franco-canadesi. Nelle questioni ecclesiastiche, come in quelle statali, il salutare oblio aveva i suoi vantaggi, anche se tale politica era in realtà il frutto dell'indifferenza inglese verso le colonie.

Benché profondamente inglesi per cultura, le tredici colonie svilupparono a poco a poco un ordine pubblico e un'indole che in molti elementi differivano dai modelli inglesi. Appare dunque opportuno analizzare qui il tipo di ceto dirigente che si formò in America, i modelli di autogoverno e la forma che la religiosità assunse nel paese.

Il gentiluomo americano

In America la democrazia fu resa possibile dallo sviluppo di un'aristocrazia coloniale. Non si tratta in realtà di un paradosso, giacché (come Solone e Aristotele sapevano) nessuna

democrazia può ottenere grandi risultati, né sopravvivere a lungo, senza abili capi.

«Per aristocrazia» scriverà John Adams a John Taylor di Caroline, nel 1814, «intendo tutti quegli uomini che sono in grado di comandare, esercitare un'influenza, o procurare qualcosa più dei normali voti; e per aristocratico ogni uomo che è in grado d'influenzare e che influenzerà un altro a votare al di là di se stesso. Pochi negheranno che in ogni nazione e in ogni partito, in ogni città e in ogni villaggio esista un'aristocrazia naturale fondata sulla virtù e sul talento.»[2] Adams e Taylor erano entrambi membri di quell'aristocrazia coloniale fondata sul talento che si trasformò in un'aristocrazia repubblicana.

Quest'aristocrazia fondata sulla virtù e sul talento comincerà a farsi sentire nei primissimi insediamenti americani, e quando un certo numero di americani avrà ottenuto il possesso di ampi appezzamenti di terra, o si sarà arricchito col commercio, o entrambe le cose, si svilupperà un ceto di gentiluomini che dominerà la politica nazionale attraverso le assemblee coloniali, i governi locali e il grado di eccellenza che saprà instaurare. Sarà questo ceto a firmare la Dichiarazione d'indipendenza e a redigere la Costituzione degli Stati Uniti.

Benché molti americani del nostro secolo rivelino un debole per gli antichi blasoni di famiglia, spesso di dubbia origine, pochissimi dei primi coloni erano gentiluomini per nascita. I Winthrop e i Saltonstall del Massachusetts, e i Washington e i Randolph della Virginia potevano certo vantare ascendenze nella buona società inglese, ma, a parte queste rare eccezioni, i primi americani erano figli di piccoli mercanti o, tutt'al più, di piccoli proprietari terrieri, più spesso di artigiani o di oscuri contadini. John Adams non sapeva neppure da quale luogo dell'Inghilterra provenisse suo padre e il padre di Benjamin Franklin, benché emigrato dall'Inghilterra, dimenticò presto tutti i suoi legami con quel paese. Le prime famiglie americane che invece conservarono qualche testimonianza delle loro origini britanniche raramente potevano vantare tra gli ascendenti dei gentiluomini e tanto meno dei lord: gli Eliot del Massachusetts, presto divenuti illustri tra la speciale aristocrazia della Nuova Inghilterra e ancora oggi autorevoli (T.S. Eliot era uno di loro), discendevano da un umile calzolaio del

villaggio di East Coker nel Somerset, sbarcato nella Baia di Massachusetts nel 1667.

Ma come scriveva John Adams a John Taylor, in ogni società il possesso di terre e di altre ricchezze e le buone relazioni familiari danno rapidamente vita a un'aristocrazia. «Se Washington non avesse sposato la ricca vedova del signor Custis, sarebbe mai diventato comandante dell'esercito rivoluzionario o presidente degli Stati Uniti? Se Jefferson non avesse sposato la figlia del signor Wales, sarebbe mai stato presidente degli Stati Uniti?» Il talento tende a legarsi alla ricchezza e dall'unione si genera un'aristocrazia che mira a perpetuare se stessa.

Gli americani di un certo successo si uniformavano al modello del gentiluomo inglese, che a sua volta derivava dal cortigiano rinascimentale e, ancor più indietro nel tempo, dal cavaliere medievale. Durante l'epoca coloniale, e poi ancora a lungo, la piccola nobiltà terriera dettava il tono della società inglese e ne dirigeva la politica attraverso i seggi parlamentari e il controllo del governo locale. Gli uomini nuovi delle colonie avevano davanti agli occhi questi esempi viventi, ma conoscevano bene anche i diversi manuali sui doveri e sull'educazione dei gentiluomini, per esempio il *Boke Named the Governour* di Sir Thomas Elyot scritto in epoca Tudor. Intorno alla metà del '700, mentre l'Inghilterra era lacerata dalla guerra civile e i coloni della Virginia, del Maryland e del Massachusetts erano abbandonati a se stessi, l'ideale di gentiluomo era al centro delle discussioni. Nel 1648, Thomas Fuller, brillante ecclesiastico inglese, pubblicava il popolare *The Holy State and the Profane State*, che descriveva «il gentiluomo autentico» (e conteneva anche altri saggi sull'ospitalità, l'abbigliamento, i viaggi, la compagnia, gli svaghi e il matrimonio) e «il gentiluomo degenerato».

Un gentiluomo, scriveva Fuller, o proviene «da stirpe antica e venerabile» oppure «ha, se non origine, almeno qualità nobili ... Il valore, dunque, lo rende figlio di Cesare, la sua cultura lo apparenta a Tullio* e la pietà ne fa il nipote del divino Costantino. Un gentiluomo che ammetterà la propria

* Marco Tullio Cicerone. (*NdC*)

origine meschina avrà certo un umile lignaggio ma grandi meriti. Come sono ridicoli gli uomini che si vantano di appartenere a famiglie più antiche della luna, mentre tutti sanno che sono posteriori alle stelle che brillavano circa settant'anni fa nella costellazione di Cassiopea».

Gli uomini di spicco delle tredici colonie non potevano in tutta onestà vantare genealogie «più antiche della luna», ma seppero sviluppare nobili qualità. Il gentiluomo inglese era anzitutto ben educato, ossia, di maniere cortesi e gentili. Era un uomo d'onore che non avrebbe mentito, né imbrogliato; un uomo di valore che non sarebbe fuggito di fronte al nemico; un uomo ligio al dovere che avrebbe servito il re e il paese come magistrato o come membro di un'assemblea rappresentativa; e un uomo concretamente caritatevole e timorato di Dio, che avrebbe amministrato per il bene comune le ricchezze ereditate o acquisite. (Quanto al gentiluomo degenerato, secondo la descrizione di Fuller, «il dolce far niente è la sua vocazione».) Il gentiluomo, dice Fuller, non si gonfia d'orgoglio superbo per quanto ha ereditato: è uno studente universitario diligente, impara a conoscere le leggi, cavalca con eleganza, accetta gli incarichi pubblici quando gli sono offerti, è severo ma giusto, e giudica qualunque questione con ponderatezza, agendo però con rapidità quando ha chiaro cosa è giusto fare. «In tempo di pace, si approvvigiona e si prepara contro la guerra.» Sarà conosciuto per la generosità, l'abbigliamento e gli amici. «Verso il suo prossimo è cortese e affabile: come la spada di metallo ben temperato è flessibilissima, così coloro che sono veramente generosi si comportano verso i subalterni con la più grande malleabilità e cortesia.»[3]

Queste erano le caratteristiche a cui si ispiravano i coloni ricchi e istruiti. Molti riuscirono a diventare gentiluomini veri come le loro controparti inglesi dalle antiche ascendenze, anche se pochi raggiunsero la perfezione delineata da Thomas Fuller. Senza la loro guida e il loro esempio, il rude ordine morale e sociale della giovane America avrebbe potuto diventare brutale, come spesso accadde lungo la frontiera.

Questi primi gentiluomini d'America, piantatori, mercanti, ecclesiastici o giuristi, non ricevettero mai patenti di nobiltà da Windsor, pur se, durante l'epoca coloniale, alcuni americani vennero creati cavalieri. Diedero vita a un'aristocrazia

fondata sul talento, che presto diventò anche un'aristocrazia di stirpe (benché di solito si trattasse di gente che lavorava sodo ed era dotata di senso civico) allorché in ogni colonia determinate famiglie raggiunsero la celebrità e si imparentarono tra loro tramite i matrimoni.

«Per *aristocrazia naturale* si possono intendere quelle superiori posizioni sociali che sono il risultato della natura di un uomo» diceva Adams a Taylor. «Per *aristocrazia artificiale*, quelle diseguaglianze di diritto e di prestigio che si creano e si instaurano attraverso le leggi civili.» I gentiluomini americani, e la gente comune delle colonie, non ambivano ad alcuna aristocrazia artificiale.

Ciò che capitò nella Carolina lo evidenzia. Carlo II concesse tutta la Carolina (successivamente divisa in North e South Carolina) a un gruppo di otto proprietari, fra i quali il più attivo era Lord Ashley. Questo Anthony Ashley Cooper, che sarebbe più tardi divenuto primo conte di Shaftesbury, era il più astuto dei politici whig. Da giovane, era stato molto influenzato dal pensatore James Harrington, e l'amico intimo della sua maturità fu John Locke. Su richiesta di Lord Ashley, e con la sua partecipazione, Locke redasse uno strumento di governo per la colonia, *The Fundamental Constitutions of Carolina*. Né Ashley Cooper né John Locke avevano mai messo piede in America, ma nutrivano molta fiducia in questo «grandioso modello» di società perfetta.

Con le *Fundamental Constitutions* si decretava l'esistenza di una nobiltà americana. I nobiluomini più importanti della Carolina sarebbero stati i proprietari della colonia, con un decano, il Lord palatino, al vertice. Poi sarebbero venuti i langravi e dopo di loro i cacicchi. (Dato che solamente il re d'Inghilterra poteva conferire gli antichi titoli nobiliari inglesi, Locke e il suo protettore dovevano accontentarsi di prendere a prestito i titoli da tedeschi e indiani.) Tutti questi nobili avrebbero posseduto vasti appezzamenti di terra ricevuti dai proprietari. Vi sarebbero stati anche dei gentiluomini di estrazione popolare – i signori del feudo-castello – detentori di non più di dodicimila acri, ossia i gentiluomini di campagna della Carolina. A un livello inferiore vi sarebbero stati i piccoli proprietari terrieri, che avrebbero avuto diritto al voto a condizione di possedere almeno cinquanta acri. I proprietari e i nobili avrebbero dovuto detenere due quinti delle terre del paese e le persone d'estrazione popolare avrebbero detenuto i tre quinti.

Il documento costituzionale, tratto in parte dalle dottrine di Harrington, benché in essenza fosse una creazione di Locke, presentava altre curiosità: nessun decreto legislativo doveva durare più di sessant'anni: dopo questo termine, qualsiasi legge diventava nulla e illegale. Solo la costituzione in quanto tale doveva essere immutabile: «Dato che la molteplicità dei commenti e delle leggi presenta grandi inconvenienti, e serve solo a oscurare e a complicare, è assolutamente proibito ogni tipo di commento e d'interpretazione di qualsiasi parte delle presenti *Fundamental Constitutions*, o di qualsiasi parte del common law e del diritto statutario della Carolina». La discussione porta al cambiamento ed essendo le *Fundamental Constitutions* perfette, qualsiasi cambiamento sarebbe stato comunque in peggio.

Questa costituzione immaginaria non entrò mai in vigore: Lord Ashley poteva essere astuto, Harrington e Locke potevano essere uomini dai grandi progetti, ma gli abitanti della Carolina rifiutarono le *Fundamental Constitutions* anche quando il documento venne modificato. I coloni non si fidarono delle astrazioni politiche sin dal principio, preferendo autogovernarsi in base alle situazioni concrete nelle quali si trovavano. Del resto i proprietari della Carolina incontrarono grossissime difficoltà nel sostenere le loro pretese e, nel 1719, una rivolta popolare incruenta rovesciò la loro amministrazione, trasformando il South Carolina in una colonia regia. Ciò dovrebbe essere motivo di riflessione per quegli storici secondo i quali gli scritti di John Locke contribuirono a formare lo spirito politico americano: quando infatti i coloni si trovarono a confrontarsi con una sua proposta concreta per le colonie, la rifiutarono in blocco.

In America vennero quindi trapiantate la cultura e il diritto inglesi, ma non il sistema nobiliare. Ad assumere la guida del paese fu la giovane aristocrazia americana autoctona, senza titoli ereditari né privilegi formali, composta da quelli che Edmund Burke chiamerà «uomini di virtù concreta». In Carolina, la cui capitale Charleston sorgeva sullo stretto istmo fra i fiumi Ashley e Cooper, si formò un ceto di gentiluomini

che integravano la coltivazione su vasta scala di riso e indaco, e più tardi di cotone, con il commercio marittimo; questo ceto dominerà la colonia attraverso l'assemblea locale. Lo stesso processo di sviluppo di un'aristocrazia naturale ebbe luogo, sia pure con delle varianti, in tutte le altre colonie.

Quando si cita il tipico rappresentante di questo ceto di aristocratici viene subito alla mente il piantatore-gentiluomo della Virginia, anche perché a tale categoria appartenevano i presidenti americani della «dinastia virginiana». Alcune residenze dei piantatori, oggi aperte al pubblico, come la Grove di Carter sul fiume James, il Mount Vernon di Washington sul Potomac, la Monticello di Jefferson nell'entroterra, e molte altre, lasciano intravedere il tipo di vita condotta dai gentiluomini della Virginia: le residenze erano simili alle ville di campagna dei gentiluomini inglesi e scozzesi, anche se i domestici e i braccianti agricoli delle piantagioni erano schiavi neri e non bianchi liberi.

Nel 1814, quando l'embargo di Jefferson e la guerra con la Gran Bretagna avevano gravemente danneggiato l'economia basata sulle piantagioni, un gentiluomo virginiano d'antica ed energica stirpe, John Randolph di Roanoke, descriveva al suo amico Josiah Quincy, del Massachusetts, l'antica aristocrazia della costa: «Prima della Rivoluzione la regione inferiore della Virginia, segnata da numerosi corsi d'acqua navigabili per più di cento miglia a partire dalla costa, era abitata da una schiatta di piantatori, di ascendenza inglese, che risiedevano nelle loro tenute sulle rive di quei nobili fiumi. Erano generalmente ben istruiti: alcuni avevano frequentato le migliori scuole della madrepatria, gli altri il William and Mary College, che al tempo era un centro del *sapere* diretto da maestri classici. Le loro abitazioni e gli edifici adiacenti, per la maggior parte ampi e sontuosi, spesso mostravano gusto ed eleganza, e l'ospitalità vi era sacra. I proprietari erano dei veri gentiluomini, al punto che nei possedimenti britannici non era possibile trovarne di più educati. Ma non vi era faziosità: a quel tempo, questa prolifica fonte di malizia non aveva ancora avvelenato la società. Ogni porta era aperta per quanti si comportavano da gentiluomini. Senza esagerare, si può quasi dire che ogni piantagione era un rifugio».[4]

Ciò che John Randolph diceva di sé nell'800, valeva anche

per quei gentiluomini-piantatori del '600 e del '700: «Sono un aristocratico: amo la libertà e odio l'eguaglianza». Quando sembrò che la loro libertà fosse messa in discussione, quegli uomini attuarono una rivoluzione, basata però su principi conservatori. Dopo la Rivoluzione iniziata nel 1775, il loro ceto degenerò in modo costante e Randolph indicò a Quincy le ragioni della decadenza: uno stile di vita troppo dispendioso e troppi debiti, una pratica agricola spesso rudimentale, le violente distruzioni della Rivoluzione e le riforme giuridiche di Jefferson, fra cui soprattutto l'abolizione dello statuto di ereditarietà inalienabile (per mezzo del quale la proprietà terriera passava per legge dal padre al figlio maggiore) e il nuovo statuto distributivo che divideva una tenuta in parti uguali fra tutti i figli. E tuttavia, l'aristocrazia agraria governò l'*Old Dominion* per centocinquant'anni.

Nella maggior parte delle tredici colonie la base della fortuna di un gentiluomo era il possesso di ampi appezzamenti di terra, anche se, perfino nelle colonie meridionali, di questa aristocrazia informale facevano parte affaristi di successo, professionisti e quanti possedevano titoli universitari. Ciò valeva anche per i *patroons*, i grandi proprietari di terre (soprattutto di ascendenza olandese) lungo il corso dell'Hudson, nella colonia di New York, che ottenevano rendite dai fittavoli bianchi. Ed era vero anche per le «divinità fluviali», i piantatori o i grandi mezzadri della valle di Narragansett nella Nuova Inghilterra, che avevano il loro centro commerciale e sociale a Newport, nel Rhode Island. I gentiluomini di Charleston, Filadelfia, Newport, New York e di altre fiorenti città coloniali (ma non in genere i virginiani) sovente erano sia proprietari terrieri sia commercianti: essendo laboriosi e accorti, oltre che colti e di modi signorili, il loro prestigio si imponeva con naturalezza e senza provocare risentimenti tra la gente comune.

Nella maggior parte della nuova Inghilterra, invece, le personalità di spicco erano di stampo diverso. Benché la maggior parte possedesse della terra, spesso si trattava di una sola fattoria scarsamente produttiva, o di qualche analoga piccola azienda. L'aristocrazia settentrionale fondata sul talento e sulla famiglia era formata da ecclesiastici, mercanti, armatori e (quando l'economia crebbe) da banchieri; anche i docenti di Harvard e di Yale avevano un ruolo influente. A

Boston, a New Haven, a Providence e in città minori, si sviluppò un ceto di sobri gentiluomini il cui denaro proveniva per la maggior parte dal commercio, oltre che dalle manifatture della giovane Nuova Inghilterra. Come la Virginia, la Nuova Inghilterra viveva di esportazioni, ma non di prodotti agricoli: si trattava di liquori, cantieristica navale, articoli in legno, legname per costruzioni, pesce sotto sale, olio di balena e pellicce, oltre a eccedenze di generi alimentari. Nella Nuova Inghilterra le case più eleganti erano in città e non in campagna, e le comunità erano più compatte che altrove.

L'eredità puritana della Nuova Inghilterra aveva dato vita a strutture ecclesiastiche e politiche apparentemente più democratiche rispetto ad altre colonie, ma non escludeva affatto i gentiluomini. John Adams, giurista di successo dalla dignità inflessibile, rappresenta bene il gentiluomo della Nuova Inghilterra. Nel 1700 la distinzione sociale fra il *master* (o *Mr.*), cioè il «signore», e il «buonuomo» era marcata: il primo era un gentiluomo, il secondo un cittadino comune. (A quel tempo, anzi, *Mr.* era uno titolo che esigeva più rispetto dell'attuale titolo di «onorevole».) Nessun avrebbe osato chiamare «buonuomo» un Winthrop, un Mather, un Cotton, o un Saltonstall.

Ancor più che nelle colonie del Sud, l'istruzione e la rigida morale erano il marchio del gentiluomo della Nuova Inghilterra. Tuttavia le personalità di primo piano della regione provenivano da retroterra diversi. Il denaro e l'audacia, più che la devozione, potevano fare grande un gentiluomo; basti pensare a William Phips (1651-1695), nativo del Maine. Gli capitò tra le mani una mappa di un tesoro sommerso, navigò verso le Indie occidentali in cerca dell'oro spagnolo e lo trovò: corrispondeva al valore di trecentomila sterline e sedicimila costituirono la sua parte. Fu creato cavaliere, guidò delle spedizioni marinare contro il Canada, e divenne governatore del Massachusetts. La devozione contava molto nella società della Nuova Inghilterra, ma altrettanto contava la capacità di cogliere le occasioni.

Oppure si consideri la famiglia Winthrop, nella quale si combinavano l'aristocrazia puritana fondata sul talento e la nobiltà della stirpe. Il primo John Winthrop (1588-1649) ebbe un ruolo principale nella fondazione di Boston, fu il primo governatore del Massachusetts (eletto per dodici volte) e rappresentò un importante modello di vita spirituale puritana. Suo figlio, John Winthrop secondo (1606-1676), nato anch'egli in Inghilterra, fondò quelle città della Nuova Inghilterra oggi note come Ipswich, Saybrook e New London; fu per parecchie volte governatore del Connecticut, divenne un cultore delle scienze, fu il primo americano chiamato a far parte della Royal Society (di filosofia e di scienza) inglese e fondò delle ferriere.

Fitz-John Winthrop, il secondo figlio di John Winthrop (1638-1707), nato nel Massachusetts, fu educato a Harvard, militò contro gli scozzesi nelle forze parlamentari inglesi, comandò la spedizione delle milizie di New York e del Connecticut contro il Canada nel 1690, combatté gli olandesi a Long Island e fu eletto diverse volte governatore del Connecticut. In epoca coloniale due John Winthrop, membri della famiglia, divennero eminenti scienziati; e nel corso del XIX secolo altri discendenti del primo John Winthrop si faranno onore in politica, negli affari militari e nella cultura. Un'altra ventina di famiglie della Nuova Inghilterra possono vantare analoghi esempi di gentiluomini dal carattere energico, un tratto che, insieme al patrimonio religioso puritano, si tramandava di generazione in generazione.

Ma quali che fossero le differenze fra la piccola proprietà terriera delle varie colonie, il modello per questo ceto rimaneva sempre la Gran Bretagna. A metà del XVIII secolo erano centinaia i rampolli della piccola proprietà terriera americana che studiavano presso le università inglesi e scozzesi, o apprendevano il diritto presso le *Inns of Court* di Londra. Quasi tutti i libri provenivano dalla madrepatria e l'architettura coloniale rifletteva, pur variandoli, gli stili architettonici britannici; lo stesso dicasi per le arti e l'abbigliamento. Arbitri delle usanze coloniali erano, indipendentemente dai loro difetti, gli amministratori e gli ufficiali militari britannici inviati in America, o un occasionale pari del regno mandato a fungere da governatore regio. Le capitali coloniali avevano con Londra legami più forti di quelli che le univano fra loro; perciò il gentiluomo americano, malgrado la mancanza di un'ascendenza che andasse oltre gli antenati sbarcati sulle coste del Nuovo Mondo, mirò a modellarsi sul «gentiluomo autentico» di Thomas Fuller e sui suoi successori viventi che si potevano incontrare sulle due sponde dell'Atlantico.

Gli americani riconobbero questa tempra di gentiluomo anche all'ultimo dei colonizzatori, il generale James Oglethorpe, soldato cristiano e amico degli infelici, ammirato da Samuel Johnson e noto nei circoli londinesi, fondatore della città-fortezza di Savannah, nonché uomo coraggioso e abile fino alla morte, avvenuta all'età di novant'anni. Forse il gentiluomo americano idealizzava i suoi modelli inglesi, ma la cosa non gli recò certo danno.

Fino al giorno in cui John Quincy Adams, il piccolo gentiluomo del Massachusetts capace di penetrare le coscienze, perse la presidenza degli Stati Uniti, battuto dal soldato di frontiera Andrew Jackson, furono in gran parte i gentiluomini a guidare l'ordine sociale americano. Anche dopo questo evento, comunque, il gentiluomo americano non perse il suo prestigio. Lo stesso Jackson, che pure aveva cominciato dal gradino più basso della società americana, in gioventù era stato un rappresentante della piccola proprietà terriera delle piantagioni; la sua residenza nel Tennessee si chiamava The Hermitage. Una volta un giovane fece notare a Josiah Quincy (il federalista con il quale corrispondeva John Randolph) che «il generale Jackson non è certo quello che si potrebbe chiamare un gentiluomo!», un'osservazione con cui Quincy non si dichiarò d'accordo. Infatti, quando Jackson aveva visitato il Massachusetts per ricevere un titolo onorario a Harvard, Quincy l'aveva ufficialmente ospitato e aveva potuto constatare che «il settimo presidente era essenzialmente un personaggio cavalleresco; pieno di pregiudizi, limitato e in errore su molti punti, ma un gentiluomo vigoroso per l'elevato senso dell'onore e per i modi cortesi naturali e schietti, facilmente separabili dalla maschera politica».[5]

Quasi tutti i presidenti degli Stati Uniti, qualsiasi fosse la loro ascendenza, sono stati dei gentiluomini. Proprio come l'ideale della grande virtù romana antica era riuscito a nobilitare un rozzo soldato di estrazione contadina come Diocleziano, in America l'ideale del gentiluomo ha continuato a diffondere i suoi benefici anche nell'epoca democratica. I grandi mutamenti sociali e politici americani verificatisi intorno al 1830 ridurranno l'influenza politica diretta degli eredi della piccola proprietà terriera coloniale, ma l'espressione laudativa «è un vero gentiluomo» si sente ancora. Fin tanto che la gente continuerà a usarla, l'onore e la cortesia rimarranno vivi e vitali nell'ordine americano.

La concezione americana del termine «gentiluomo» è stata molto ben espressa in *The American Democrat* (1838), lo schietto libro di James Fenimore Cooper. «Nella maggior parte dei paesi» scriverà il primo importante romanziere americano «la nascita è la principale fonte di distinzione sociale, giacché la società è divisa in caste e il nobile gode di un ereditario diritto di superiorità rispetto al plebeo. Si tratta di una distinzione malaccorta e arbitraria che ha causato la maggior parte dei malesseri sociali del mondo antico e da cui l'America è felicemente esente ... Anche qui, come in tutti gli altri paesi, nella dimensione sociale vi sono livelli diversi , ma i ceti si mischiano con più facilità, i confini sono meno marcati e le loro ombre si mescolano più intimamente ... Il termine "gentiluomo" ha un significato positivo e limitato: indica colui che si eleva sulla massa della società per nascita, modo di fare, realizzazioni, indole e condizione sociale. Non può esistere alcuna società priva di tali differenze sociali, e non si guadagna nulla rinnegando l'uso del termine.»[6]

Cooper suggerisce che l'assunto, pur non espresso a parole, è implicito nelle Costituzioni politiche americane: gli uomini *non* sono tutti uguali; una società senza solide distinzioni sociali è una società misera e una repubblica necessita di capi dotati di senso dell'onore. L'esistenza di un ceto riconoscibile di gentiluomini americani ha reso possibile la prima grande società democratica nazionale: se fossero stati scarsi o affatto mancati, la Repubblica americana (sempre che fosse nata) avrebbe potuto cadere subito nella violenza e nella corruzione.

Assemblee rappresentative e autonomia locale

Proprio perché le popolazioni delle tredici colonie avevano sempre conosciuto un elevato grado di libertà politica, «Libertà!» era il grido che echeggiava alla vigilia della Rivoluzione americana. I patrioti non chiedevano nuovi diritti: protestavano in difesa delle consuetudini politiche già approvate e in vigore da lungo tempo e consultarono i libri dei pensato-

ri solo per trovare una conferma filosofica delle norme concrete di cui in America avevano goduto sin dal principio.

Poiché consideravano le colonie dei puri investimenti commerciali, la corona e il parlamento britannici non istituirono mai alcun sistema di amministrazione regolare e coerente per il loro vasto impero settecentesco. Le colonie nordamericane, per le quali Londra non aveva adottato alcuna politica sistematica, rientravano nella giurisdizione del *Board of Trade and Plantation*, il ministero del commercio e delle piantagioni, istituito nel 1696 da Guglielmo III. (In precedenza vi era stato un inefficace comitato permanente del Consiglio privato del sovrano, chiamato *Lords of Trade*, signori del commercio; ancora prima, l'autorità regia aveva operato attraverso le compagnie commerciali e i proprietari, a cui il re aveva garantito delle patenti.) Il parlamento poi si era così disinteressato delle tredici colonie che, quando la Rivoluzione sarà prossima, i patrioti sosterranno che solo il re, e non il parlamento britannico, poteva rivendicare qualche sovranità sull'America settentrionale.

La richiesta dei patrioti che non vi fosse «tassazione senza rappresentanza» si fonderà su usanze che risalivano ai primi insediamenti americani.* Fino al regno di Giorgio III, infatti, nessun governo britannico aveva tentato di imporre tasse ai coloni. Per la Gran Bretagna le colonie erano preziose dal punto di vista del commercio e delle materie prime, e non come fonte di un gettito fiscale. Quando si presenterà la necessità di sostenere ingenti spese per la loro difesa, il governo

* In realtà, l'opposizione americana a Giorgio III non farà alcun serio tentativo per ottenere il diritto a inviare dei rappresentanti alla Camera dei Comuni britannica: di fatto, si voleva dire «nessuna tassazione da parte del parlamento». Anche se alle colonie fosse stato permesso di eleggere dei membri per la Camera dei Comuni, il blocco dei deputati coloniali avrebbe costituito una minoranza senza speranza, qualora i suoi interessi avessero contrastato con quelli della madrepatria; inoltre, nella Camera dei Lord non sedeva alcun pari americano del regno. Un'alternativa immaginabile alla rappresentanza a Westminster sarebbe stato un parlamento nazionale americano distinto, che includesse tutte le tredici colonie, paragonabile a quello irlandese del XVIII secolo; come il parlamento irlandese, quello americano avrebbe riconosciuto la sovranità della corona e avrebbe varato i propri decreti-legge finanziari. Ma, da entrambe le parti dell'Atlantico, nulla di simile venne considerato equilibratamente. (*NdA*)

britannico chiederà alle assemblee coloniali di votare degli stanziamenti a parziale copertura del costo delle operazioni militari, finanziamenti accordati spesso malvolentieri e in misura insufficiente. (William Penn, in quanto proprietario della Pennsylvania, accetterà di radunare ottanta soldati, come contributo alla difesa della sua colonia, solo dietro forti pressioni da parte di Guglielmo III, che sospettava della sua fedeltà; durante le guerre contro i francesi e gli indiani, l'assemblea della Pennsylvania, dominata dai quaccheri, si limiterà a stanziare modeste somme per la fornitura di viveri e di abiti agli indiani indigenti alleati dei britannici, senza neppure prendere in considerazione la leva di uomini armati e la fornitura di munizioni.) Le tasse per l'amministrazione interna delle colonie venivano imposte dalle assemblee coloniali a loro discrezione. Il controllo delle casse pubbliche da parte dei corpi legislativi locali assicurava alle tredici colonie una virtuale autonomia in politica interna.

In America il governo rappresentativo si sviluppò presto e sul modello inglese. In alcune colonie (indipendentemente dal fatto che si trattasse di concessioni appartenenti a società, a individui oppure al re) la Costituzione prevedeva l'istituzione di assemblee rappresentative, mentre in altre i coloni le convocarono senza l'espressa autorizzazione inglese. Anche i sovrani Stuart avevano comunque ritenuto prudente riconoscere questi organi, garantendosi così il consenso dei governati. (Come dice uno scrittore coloniale, nel 1619 «in Virginia spuntò una Camera di Borghigiani».) Benché all'inizio la corona o i proprietari considerassero queste assemblee semplici istituzioni per la ratifica o l'imposizione delle tasse (in analogia con i primi parlamenti medievali), le assemblee coloniali rivendicarono presto, e con successo, il diritto di varare degli statuti coloniali. Durante il '600 e il '700 i poteri delle assemblee coloniali aumentarono parallelamente alla crescita di quelli di Westminster, anche senza l'autorizzazione o il controllo da parte del parlamento o della corona inglesi.

Per limitare le rivendicazioni delle assemblee coloniali e procedere alle mansioni esecutive, in ogni colonia esisteva un governatore, in alcune nominato dal re, in altre dai proprietari (ma solo in Pennsylvania e nel Maryland i governatori nominati dai proprietari continuarono a esistere dopo il 1750), mentre

nel Connecticut e nel Rhode Island era eletto dai liberi proprietari terrieri. I governatori, che intendevano emulare in piccolo il Consiglio privato del re, venivano consigliati e sostenuti dai consigli governatoriali composti da coloni illustri e ricchi. Tuttavia tali organismi non possono essere considerati una camera legislativa alta, paragonabile alla Camera dei Lord, giacché i consiglieri coloniali erano tutti nominati dalla corona e, almeno in teoria, dipendevano dall'approvazione regia.

Ci furono spesso lotte di potere tra il governatore e il suo Consiglio da un lato, e l'assemblea dall'altro, ma di norma i contrasti si verificavano solo nei confronti di governatori dispotici. Privi di fondi all'infuori degli stanziamenti assembleari, lontani da Londra e non sostenuti da adeguate milizie, i governatori si trovavano in difficoltà se l'assemblea era loro ostile. (Nel Massachusetts, quando si trovò a fronteggiare una riuscita insurrezione armata scoppiata dopo che la notizia della Rivoluzione gloriosa del 1688 ebbe raggiunto Boston, il governatore Andros aveva solo dodici soldati al suo comando.) A eccezione della Gran Bretagna, l'America settentrionale era il paese del mondo dove il governo rappresentativo aveva le radici più profonde, soprattutto dopo il 1688.

Le assemblee coloniali, comunque, erano tutto fuorché sodalizi radicali; infatti erano composte in proporzione schiacciante da piccoli proprietari terrieri delle colonie: quella più famosa, la Camera dei Borghigiani della Virginia, era anche la più aristocratica. Analogamente, i ricchi quaccheri di Filadelfia dominavano l'assemblea della Pennsylvania, i mercanti e gli agricoltori del Low Country controllavano quella del South Carolina, le assemblee della Nuova Inghilterra erano composte dai gentiluomini locali già descritti in questo capitolo, e così era a New York, nel Maryland e dappertutto. La base censitaria per il diritto di voto variava leggermente da una colonia all'altra, ma in generale la maggior parte dei liberi proprietari terrieri poteva votare per i candidati delle assemblee. Poiché molti dei votanti non disponevano di proprietà estese, nelle costituzioni coloniali si introdusse un elemento democratico; ma anche così la reputazione e la ricchezza dei gentiluomini erano sufficienti ad assicurare loro la preminenza nelle assemblee.

Il predominio dei piccoli proprietari terrieri provocava poca ostilità fra i ceti, giacché normalmente le dispute nelle assemblee non si svolgevano fra classi, ma fra il governatore e l'assemblea, o anche fra la regione orientale di una colonia e la popolazione che abitava la frontiera occidentale. I proprietari più piccoli si sentivano di solito ben rappresentati da quelli più ricchi, che costituivano la maggioranza.

Sotto gli Stuart le assemblee avevano talvolta temuto per le loro prerogative, ma con l'ascesa al trono di Guglielmo e di Maria i corpi legislativi coloniali si sentirono più sicuri, secondo uno sviluppo naturale che correva parallelo alle provvisioni dell'Atto di successione* britannico. Benché nessuna assemblea fosse paragonabile al Congresso istituito dalla Costituzione degli Stati Uniti, in ogni colonia l'abitudine all'autogoverno rappresentativo era così ben radicata già negli anni intorno al 1760, che le decisioni regie o parlamentari contrarie ai voti assembleari dovevano essere fatte rispettare con l'invio di forze militari o navali dall'Inghilterra. Ma neppure questa misura estrema servirà, alla lunga, a delegittimare le assemblee.

Le assemblee coloniali erano guidate dai membri dei ceti abbienti e delle famiglie più in vista e la stessa situazione si ripeteva anche nei diversi organi di governo locale. Le forme dell'amministrazione locale erano molto varie: nella maggior parte delle colonie le questioni interne erano di competenza delle autorità locali, mentre per esempio l'amministrazione del South Carolina era fortemente centralizzata. Ai nostri fini conviene esaminare le istituzioni di governo locale della Virginia e del Massachusetts, le due colonie più popolose e autorevoli.

Nell'*Old Dominion* le amministrazioni di contea erano preponderanti rispetto alle città; il tipico centro virginiano non era neppure un villaggio, ma solo una corte giudiziaria in piena campagna, con una taverna, un emporio e qualche casa isolata nei dintorni. In Virginia alcuni significativi esempi di queste «corti giudiziarie» sono sopravvissuti fino ai nostri giorni, come il tribunale di Charlotte, che ospitò il dibat-

* L'*Act of Settlement* del 1701 stabiliva la successione degli Hannover al trono britannico, affidando la corona a Sofia di Hannover (nipote di re Giacomo I Stuart) e ai suoi eredi. (*NdC*)

tito tra l'anziano Patrick Henry e il giovane John Randolph. Le contee della Virginia erano amministrate dai tribunali di contea, composti dai locali giudici di pace (in numero da otto a dodici) riuniti in veste ufficiale. Si trattava di benevole oligarchie dai poteri autonomi; perfino la Camera dei Borghigiani doveva, in certe occasioni, rimettersi alla loro autorità, con la quale evitava di interferire.

I giudici di pace che sedevano nei tribunali di contea venivano in teoria nominati dal governatore regio; di fatto, man mano che in Virginia si sviluppava una forma di governo locale, questi magistrati divennero un'istituzione che si autoperpetuava, giacché i governatori ritenevano imprudente nominare nuovi giudici non scelti nella lista di candidati presentata dai tribunali di contea, o interferire con quella che era diventata una carica vitalizia. Il magistrato (che non riceveva né stipendio, né onorario), e perciò anche il membro del tribunale di contea, era di norma proprietario di estesi fondi, spesso ben istruito e talvolta dotato di una formazione giuridica: era insomma il tipico gentiluomo della Virginia.

Questi tribunali sceglievano, direttamente o indirettamente, tutti gli altri funzionari di contea, avevano giurisdizione sulla maggior parte dei casi penali e civili, e gestivano di fatto il potere giudiziario, legislativo, esecutivo ed elettorale delle contee. Perciò in Virginia la maggior parte delle questioni pratiche di governo erano di competenza di uomini che non erano eletti e neppure nominati, e che si sceglievano i propri successori. «Né Williamsburg, né Londra controllavano il governo delle contee della Virginia» scrive Charles Sydnor.[7] Questi magistrati non accoglieranno di buon grado i tentativi dell'autorità regia d'interferire nelle questioni coloniali, ma non si lasceranno neppure persuadere dalle dottrine politiche radicali che faranno la loro comparsa in Francia durante il '700. In genere non erano dei teorici, ma uomini dalla concreta esperienza di governo. In quelle estese contee rurali conoscevano intimamente tutti i loro vicini e rappresentavano quindi, in un certo senso, l'opinione pubblica, alla quale furono talvolta chiamati a rispondere, pur non avendo mai dovuto sottoporre le loro candidature al voto pubblico.

«Lo stato di semi-indipendenza delle contee ebbe effetti a lungo termine sulla storia americana e immediati sulla scelta della dirigenza politica della Virginia» nota Sydnor. «I virginiani che collaborarono alla stesura della Costituzione federale, nella Virginia coloniale avevano vissuto in un sistema semifederale. Durante gli scontri con i rappresentanti del re a Williamsburg, si erano resi conto dell'importanza che avevano gli istituti locali ben radicati. La riflessione sulle origini del sistema di governo federale americano, dunque, non deve dimenticare le esperienze politiche e amministrative di quegli uomini ... I tribunali non erano democratici, ma servivano bene la democrazia.»[8]

Anche se in nessun'altra colonia vi erano tribunali locali dotati di forti poteri come quelli della Virginia, nelle colonie meridionali, e negli stati che risentirono della loro influenza, la contea tendeva a essere l'unità amministrativa di base. Nella Nuova Inghilterra, invece, e poi negli stati dove s'insediarono gli abitanti di questa regione trapiantandovi le proprie istituzioni, l'unità amministrativa di base divenne la «città» o, più precisamente, la circoscrizione municipale.

Le riunioni municipali della Nuova Inghilterra sono state spesso descritte come i modelli della successiva democrazia americana, ma quest'elogio si addice più all'America del passato che all'America urbanizzata del '900. Quelle riunioni costituiscono certamente un aspetto importante di ciò che Orestes Brownson (nativo della Nuova Inghilterra) chiamerà «democrazia territoriale» americana, ma nelle colonie della Nuova Inghilterra, agli inizi, la municipalità non aveva affatto una struttura democratica.

Con il termine «città» (dopo che la popolazione della Nuova Inghilterra iniziò a diffondersi oltre i primi insediamenti, e soprattutto una volta che il modello della fattoria isolata finì per prevalere nella regione e nelle colonie) s'intendeva di solito una circoscrizione semirurale di circa sei miglia quadrate. Nella Nuova Inghilterra le contee non avevano quasi alcuna funzione politica, e l'autorità pratica era concentrata nelle «città». (Il modello si diffuse presto al Long Island orientale, una zona popolata da uomini della Nuova Inghilterra, dove ancora esiste.)

La dichiarazione delle Leggi e Libertà (*Laws and Liberty*) del Massachusetts (1648) aprì le riunioni municipali anche a persone non classificate come «uomini liberi», cioè a coloro

che non erano membri della Chiesa puritana. Costoro, pur non avendovi diritto di voto, potevano presentare petizioni e reclami; le riunioni contribuirono quindi, molto precocemente, a educare l'intera popolazione all'autogoverno e alla partecipazione. I funzionari delle circoscrizioni cittadine erano eletti annualmente, un'altra pratica questa che tendeva a mettere direttamente in relazione il governo locale con l'opinione pubblica.

E tuttavia solo a lente tappe quelle riunioni divennero le scuole di democrazia che Alexis de Tocqueville ammirerà negli anni intorno al 1830. Sebbene in teoria nella Nuova Inghilterra stato e Chiesa non coincidessero, inizialmente nelle riunioni avevano diritto di voto solo gli osservanti nel senso più stretto, ossia i devoti che potevano dar prova di un'esperienza personale diretta della salvezza. Poiché il criterio era troppo esclusivo, il privilegio venne presto esteso a persone i cui antenati avevano conosciuto tale esperienza spirituale. Inoltre, solamente questi «uomini liberi» potevano votare per la Corte generale del Massachusetts, vale a dire l'assemblea rappresentativa della colonia.

Nel 1692, una nuova Costituzione coloniale cambiò questi provvedimenti, trasferendo il potere politico della colonia ai possidenti, invece che agli eletti in senso religioso. «Non fu per amore della regola maggioritaria» commenta Rowland Berthoff «ma per conservare la comunità morale puritana che le città si assicurarono "l'intesa e l'accordo prudenti e amichevoli" di tutti gli uomini indipendenti, cioè di tutti coloro ai quali la posizione economica concedeva la libertà di esercitare la propria volontà sulle questioni cittadine.»[9]

Alle riunioni mensili, con il voto di maggioranza degli uomini liberi qualificati presenti, si approvavano o si bocciavano le ordinanze proposte, e molte questioni potevano essere discusse anche piuttosto a lungo: dunque, l'opinione pubblica aveva voce in capitolo. Quando, nel XVIII secolo, l'influenza della fede puritana s'indebolì, giacché molti eminenti abitanti della Nuova Inghilterra s'indirizzarono verso l'episcopalismo e verso altre denominazione cristiane, le riunioni municipali cessarono di essere il luogo dove si otteneva il consenso degli appartenenti alla Chiesa e divennero invece un'istituzione civica in senso proprio. In questa seconda forma, le riunioni municipali sono ancora una realtà politica viva, almeno nelle regioni rurali degli stati dell'estremo occidente, fortemente influenzate dallo spirito della Nuova Inghilterra.

Sia il governo di contea sia quello municipale – l'uno prevalente in certe colonie, l'altro in altre, ma entrambi profondamente integrati nella struttura politica americana – erano adattamenti di istituzioni britanniche di governo locale che risalivano all'epoca medievale, o addirittura ai modelli anglosassoni. Data la mancanza di qualsiasi autorità centrale britannica che operasse in modo sistematico nelle tredici colonie da un centro posto nell'America settentrionale, e siccome nelle colonie più grandi anche le capitali coloniali non potevano sperare di governare direttamente le contee e le città, il governo locale nell'America settentrionale britannica manifestò a volte un vigore e un'indipendenza maggiori di quelli riscontrati nella madrepatria. Per esempio il metodo virginiano di conferire l'incarico ai giudici di pace invece di eleggerli derivava da un'antica pratica inglese; ma in Virginia i giudici, che agivano come una corporazione, acquisirono sulle questioni locali un prestigio che nella madrepatria era riservato ad altre istituzioni governative. Le modalità di governo locale americane hanno in parte continuato a sussistere in tutti gli Stati Uniti fino ad anni recentissimi, anche se oggi arretrano di fronte alla crescita delle grandi città e delle periferie, agli spostamenti della popolazione, ai diversi stili di vita e alla positiva riorganizzazione del governo.

Nelle colonie francesi e spagnole, la supervisione minuziosa di Parigi o di Madrid era la regola e l'autorità dei governatori regi era molto maggiore che nelle colonie inglesi; le istituzioni coloniali degli insediamenti francesi e spagnoli erano perciò più deboli di quelle dell'America settentrionale britannica e il governo locale coloniale meno energico. Il carattere autonomo delle colonie britanniche, prodotto dall'atteggiamento di «salutare oblio», ne aumentò la capacità di autodifesa e la spinta a estendere i confini molto oltre le frontiere iniziali, sviluppando anche un orgoglioso spirito di libertà provinciali e locali che, sopraggiunta la crisi, tutta la potenza della Gran Bretagna non riuscirà ad abbattere.

Vista dall'esterno, la libertà coloniale americana poteva

sembrare la libertà di una particolare aristocrazia coloniale, invece che una condizione di democrazia, ma in essa erano contenuti i semi della società democratica. Quei semi inizieranno a germinare quando, dopo la Rivoluzione, il baricentro demografico si spostò verso occidente. Gli abitanti dei territori occidentali oltre gli Appalachi terranno in minor considerazione i lontani precedenti britannici e spazzeranno via molti dei freni culturali o istituzionali che ancora pesavano sui pareri e sui desideri popolari. Col tempo il Massachusetts e la Virginia perderanno parte dell'influenza che avevano avuto durante l'epoca coloniale, anche se da lì partirono migliaia di coloni diretti verso le frontiere occidentali e anche se proprio quelle due colonie trasmisero all'Ovest la struttura generale delle sue istituzioni politiche. Sin dal 1805, il politico-piantatore virginiano John Randolph di Roanoke dichiarerà che «l'acquisto della Louisiana fu la più grande maledizione che ci sia mai caduta addosso»,[10] intendendo dire che i costumi delle antiche tredici colonie sarebbero stati inghiottiti dalla democrazia occidentale. Tuttavia, i principali tratti del governo rappresentativo e delle istituzioni politiche locali che si erano formati nelle colonie della costa verranno trasmessi a una nazione cento volte più popolosa di tutte le tredici colonie alla metà del XVIII secolo.

Benché la storia politica dell'America coloniale sia interessante e complessa, il suo significato centrale, per quanto concerne la concezione dell'ordine americano, può essere espresso in modo molto semplice: nell'epoca coloniale la libertà e l'ordine americani si svilupparono «organicamente» dall'esperienza sociale concreta dei coloni, che adattarono le istituzioni politiche britanniche alla situazione del paese. Le personalità di spicco delle colonie non progettarono la società in base a un piano astratto; pochi di loro erano utopisti. Partirono dall'esempio e dal precedente britannici e accettarono come buona la maggior parte dell'eredità politica inglese e scozzese, mettendola in pratica senza altre alterazioni se non quelle necessarie. Nel corso di questo processo di adattamento la situazione economica e sociale americana produsse un ordine politico efficace, molto diverso dall'originale britannico.

Benché numerosi gentiluomini delle colonie fossero assai versati in storia, filosofia e lettere umanistiche, non modellarono quell'ordine su alcun manuale, antico o moderno che fosse. Le loro forme di governo civile avrebbero potuto essere osservate nel corso del loro sviluppo molto prima che John Locke scrivesse i suoi trattati. I membri dell'assemblea del Maryland, per esempio, rivendicarono il diritto dei rappresentanti del popolo di creare statuti propri e di ratificare o di bocciare le leggi del Lord proprietario sin dal 1635. L'ordine del Nuovo Mondo non era consapevolmente o provocatoriamente nuovo: scaturì dall'esperienza (compresa quella degli antenati del Vecchio Mondo) e da necessità concrete.

Il cristianesimo del Nuovo Mondo

La maggior parte dei coloni trasse il proprio credo religioso dalla Gran Bretagna così come accettò la struttura generale delle istituzioni politiche inglesi. Tuttavia, agli europei che visitavano le tredici colonie certe enfasi e certe tendenze americane apparivano nuove.

Tra il 1830 e il 1840 Alexis de Tocqueville constaterà che l'influenza diretta e indiretta della religione era fortissima sulla società americana e che le caratteristiche da lui rilevate in quel decennio erano divenute predominanti verso la metà del '700. «C'è una innumerevole moltitudine di sètte religiose negli Stati Uniti» scriveva Tocqueville. «Pur differenziandosi nel culto che bisogna rendere al Creatore, sono tutte d'accordo sui doveri degli uomini gli uni verso gli altri. Ogni setta adora Dio a suo modo, ma tutte predicano la stessa morale in nome di Dio ... La religione che, presso gli americani, non s'immischia mai direttamente nel governo della società, deve dunque essere considerata come la prima delle loro istituzioni politiche, poiché, se non dà loro il gusto delle libertà ne facilita molto l'uso ... Come la società potrebbe non correre il rischio di perire, se, mentre il legame politico si allenta, il legame morale non si restringe? E che fare di un popolo padrone di sé stesso, se non è sottomesso a Dio?»[11]

Quello che secondo Tocqueville prevaleva in America non era una fede cristiana mistica o dotata di grande capacità intuitiva, né zelante quanto a rituali e liturgie. «Non ho mai visto un paese in cui meno che negli Stati Uniti il Cristianesimo

si ammantasse di forme, di pratiche e di esteriorità e presentasse allo spirito umano idee più nette, più semplici e più generali. Benché i cristiani d'America siano divisi in una quantità di sètte, tutti vedono la religione sotto questa medesima luce.» In America mancava anche la condanna del mondo terreno tipica dell'uomo medievale: «I preti americani non cercano affatto di dirigere e di concentrare tutti gli sguardi dell'uomo sulla vita futura, ma lasciano volentieri una parte del suo cuore alle cure del presente; mostrano inoltre di considerare i beni del mondo come oggetti importanti, benché secondari».[12]

Durante quasi tutto il '600, per i fervidi puritani e gli austeri quaccheri i principali obiettivi dell'uomo erano stati la salvezza e l'immortalità; tuttavia, anche fra quelle denominazioni l'aspirazione al successo economico su questa terra era stata forte sin dall'inizio e, in genere, appagata. Nel tardo '600 e nel primo '700, fino allo straordinario risveglio evangelico* iniziato verso il 1734, le diverse comunioni si adagiarono in una pratica moralistica e meccanica del cristianesimo. L'insegnamento morale cristiano era così universalmente accettato che nessuno si arrischiava a sfidarlo, ma si trattava di uno stato d'animo assai lontano dalle passioni religiose del XVI e del XVII secolo.

I principali gruppi cristiani dell'America settentrionale britannica sono stati già descritti: si trattava degli anglicani e dei calvinisti. I secondi comprendevano i puritani o congregazionalisti, i presbiteriani e i battisti. (Nel Rhode Island, Roger Williams fu il primo importante predicatore battista americano; ma non è qui necessario analizzare le differenze fra i battisti e le altre Chiese calviniste.) L'America coloniale era abitata anche da un discreto numero di luterani, da una

* Il termine «evangelico» ha nel mondo anglosassone una connotazione specifica; il protestantesimo «evangelico» si contrappone infatti al protestantesimo «liberale» «in quanto desidera mantenere ferma un'ortodossia fondata sull'inerranza della Bibbia, sull'apertura al soprannaturale, su elementi di teologia morale tradizionale» (MASSIMO INTROVIGNE, *Aspettando la Pentecoste. Il quarto ecumenismo. Intervista a Matteo Calisi e Giovanni Traettino*, con due presentazioni di monsignor Giovanni Casale e Paolo Ricca, Edizioni Messaggero, Padova, 1996, p. 21). (*NdC*)

manciata di cattolici, da qualche ebreo e da una moltitudine di piccole denominazioni pietistiche, tutte comunità a quel tempo ininfluenti sulla società. Un gruppo di credenti merita comunque attenzione, anche se il lavoro che ha svolto sull'ordine americano è stato più sottile che popolare: la Società degli Amici, cioè i quaccheri.

Durante la prima metà del XVIII secolo, in Pennsylvania e nel Jersey occidentale i quaccheri esercitarono una supremazia che persero quando si trovarono a dover affrontare decisioni politiche cruciali. Spintisi molto oltre i puritani nella ricerca di una vita cristiana di apostolica semplicità, i quaccheri iniziarono come seguaci di George Fox (che viaggiò anche in America) a metà circa del XVII secolo. Rigettavano i dogmi, le professioni di fede, i rituali, le liturgie e i sacerdoti; rifiutavano perfino i ministri predicatori, nel comune senso protestante del termine; rinnegavano le pratiche sacramentali, compreso il battesimo e la Cena del Signore; rifiutavano gli edifici ecclesiastici e alle loro riunioni ammettevano le donne in condizioni di eguaglianza. Queste dottrine, o piuttosto antidottrine, li rendevano sospetti sia agli anglicani sia ai calvinisti, e i modi eccentrici di molti dei primi seguaci – che, quasi cercando il martirio, insultavano di proposito le Chiese di stato – provocarono una feroce persecuzione della Società degli Amici. I quaccheri proclamavano che qui sulla terra tutti potevano trionfare sul peccato mediante la «luce interiore». Prendendo alla lettera un comando di Cristo, non avrebbero «giurato affatto» e piuttosto che usare la violenza, avrebbero comunque porto l'altra guancia, indipendentemente dalle circostanze: sembravano ben poco adatti al rude Nuovo Mondo.

Malgrado ciò, prosperarono in modo eccezionale in Pennsylvania, terra che il generoso William Penn (figlio di un famoso ammiraglio inglese) aveva ottenuto da Carlo II come rifugio per loro e per le altre denominazioni perseguitate. Il loro «santo esperimento» produsse la più grande città coloniale, Filadelfia, e un notevole livello di sicurezza, di benessere e di libertà, finché gli strenui combattenti scotoirlandesi e i coloni della Pennsylvania occidentale protessero i quaccheri della Pennsylvania orientale dagli indiani e dai francesi.

La «luce interiore» aveva la sua remunerazione materiale. «Analogamente al codice etico dei puritani, l'etica quacchera

contribuì alla crescita dello spirito capitalistico e all'aumento della prosperità commerciale della Pennsylvania» rileva Louis B. Wright. «I predicatori puritani di Boston non enfatizzarono mai le virtù della parsimonia, dell'assiduità e della sobrietà con più zelo dei mercanti quaccheri di Filadelfia. Mistici come erano, non lasciarono mai che l'illuminazione della rivelazione interiore impedisse loro di vedere le buone cose di questo mondo. Pochi commercianti avevano occhi più acuti per un mezzo scellino o mostravano cura maggiore nella conservazione del denaro di quanto facessero gli Amici. Sebbene rigettassero l'ostentazione e la stravaganza, non amavano ritirarsi asceticamente dal mondo e facevano buon uso del denaro.»[13]

Anche quando in Pennsylvania raggiunsero l'apice del prestigio, i quaccheri non costituivano la maggioranza della popolazione della colonia, ma ricchezza e intelligenza consentirono loro di esercitare il controllo effettivo dell'assemblea coloniale fino al 1756. Poi però divenne impossibile conciliare i loro principi per conservare l'ordine dell'anima con l'ordine della società, o addirittura con la sua sopravvivenza. Durante la guerra dei Sette anni, francesi e indiani calarono sulla Pennsylvania occidentale. In quanto pacifisti, i quaccheri non avrebbero preso le armi contro gli invasori, né aiutato altri a difendere la frontiera. Ma a nulla giovò la prolungata politica di generosità verso gli indiani. Il governatore della Pennsylvania e il suo Consiglio dichiararono guerra agli indiani delaware e shawnee; l'assemblea della colonia, in cui i quaccheri erano in maggioranza, doveva stanziare i fondi per condurla; un rifiuto sarebbe stato interpretato come un tradimento o come indifferenza per il destino della comunità.

Di fronte a quest'ardua prova, piuttosto che assumersi la responsabilità del voto, i quaccheri si dimisero dall'assemblea e il loro posto venne preso dagli anglicani. Dopo questo episodio i quaccheri non riguadagnarono mai più la supremazia politica. Durante la Rivoluzione, vent'anni più tardi, rimarranno neutrali.

Indipendentemente dal fatto che gli esseri umani potessero o non potessero redimersi dal peccato in questa vita, i princìpi quaccheri non erano in grado di neutralizzare i *tomahawk* e i coltelli da scalpo. Il loro ordine personale non si armonizzava con un ordine pubblico accettabile e gli antichi e complessi problemi della difesa di ciò che esiste impedirono ai quaccheri di diventare una forza trainante della società americana. Da allora in poi il loro numero non aumentò in proporzione alla crescita della popolazione americana e oggi vi sono più quaccheri nello stato africano del Kenya che in tutti gli Stati Uniti.

Ciononostante, lo spirito quacchero ha, per certi versi, dato un contributo all'ordine americano. La loro difesa delle libertà civili, la loro tolleranza e la loro indole caritatevole penetrarono profondamente nelle istituzioni americane. Nel XX secolo, due membri della Società degli Amici verranno eletti alla presidenza degli Stati Uniti* e sebbene il santo esperimento non potesse conservarsi in un mondo violento, l'amore fraterno dei quaccheri contribuì a limitare e a modificare l'individualismo aggressivo dell'America in crescita.

Molto più che William Penn e i suoi amici, fu un giovane ecclesiastico anglicano a rinvigorire la fede cristiana nelle tredici colonie, non tanto attraverso il suo breve ministero in quella regione, quanto attraverso i seguaci che vi conquistò. Al centro di Reynolds Square, a Savannah, si erge una statua di John Wesley, il fondatore del metodismo, che si considerò ministro della Chiesa d'Inghilterra fino alla morte. Nel 1735 Wesley si recò nella giovane colonia della Georgia per conto della Società per la diffusione del Vangelo (*The Society for the Propagation of the Gospel*), ma a Savannah si fece dei nemici per via dei suoi modi da Chiesa anglicana alta, e nel 1738 tornò in Inghilterra. Nella sua congregazione, a Savannah, aveva però formato un piccolo circolo che discuteva della vita cristiana, pregava e cantava. «Si trattava dei primi rudimenti delle società metodiste» scriverà nel 1781. Erano anche gli inizi di quello che, in America, verrà chiamato Grande Risveglio, il ridestarsi dei cristiani delle tredici colonie dalla letargia dello spirito in cui erano scivolati.

È stato detto che il cristianesimo evangelico della famiglia Wesley fu tra le principali influenze che impedirono all'In-

* Herbert Hoover, dal 1928 al 1934, e Richard M. Nixon, dal 1968 al 1972 e dal 1972 al 1974. (*NdC*)

ghilterra di seguire la Francia del '700 nella catastrofe rivoluzionaria. Probabilmente è anche vero che l'influsso indiretto di Wesley contribuì a mantenere la Rivoluzione americana entro i giusti limiti. Alla vigilia della Rivoluzione il metodismo contava solamente poche migliaia di fedeli, ma il risveglio evangelico messo in moto da Wesley si diffuse in tutte le colonie e interessò profondamente centinaia di migliaia di aderenti ad altre denominazioni. All'inizio il Grande Risveglio divise e scosse le Chiese cristiane; tuttavia, alla lunga, il movimento evangelico pervaderà il cristianesimo americano conferendogli un carattere tuttora rilevabile.

La predicazione wesleyiana faceva appello alle emozioni ed era pervasa da ciò che nel '700 veniva definito «entusiasmo», cioè dalla manifesta e fervida fiducia nel potere redentore di Cristo, che si doveva raggiungere tramite la fede e non attraverso la pratica rituale. Ogni vita, diceva Wesley, può essere trasformata dalla grazia di Dio: crescere nella santità e vincere il peccato è possibile. Persone di ogni ceto sociale avevano ascoltato questo gentiluomo settecentesco laureatosi a Oxford, ma furono soprattutto gli operai inglesi e gallesi a venire conquistati dalla sua sincerità e dalla sua potenza espressiva.

In ogni parte d'Europa e perfino d'America, alle guerre di religione aveva fatto seguito una blanda tolleranza, ma anche l'apatia e l'indifferentismo spirituale. Nel tardo '600 e durante tutto il '700, la speculazione scientifica e metafisica* aveva minato la fede cristiana nelle classi colte. Le Chiese cristiane apparivano spesso fiacche e presuntuose, e molti membri del clero si accontentavano di prendere le prebende, senza mostrarsi ansiosi di svolgere il loro ministero. In gran parte dell'Europa prese ad agitarsi un confuso risentimento popolare contro le istituzioni ecclesiastiche; altrettanto serio era il disprezzo per il cristianesimo che cresceva fra non pochi appartenenti ai ceti sociali più elevati. Il sentimento anticristiano fu una delle forze che esploderanno nel 1789 a Parigi, da cui si diffonderanno poi rapidamente in altre nazioni europee. Gli uomini devono credere in qualcosa oltre se stessi, e se le Chiese cristiane sembrano solo sepolcri imbiancati, essi cercheranno altre forme religiose. Accadde così che in Inghilterra e in America, durante la prima metà del XVIII secolo, l'atteggiamento speculativo chiamato deismo si insinuasse nel cristianesimo fondato sul credo degli apostoli.

Il deismo non era né uno scisma cristiano, né una filosofia sistematica, ma un modo di considerare la condizione umana: i cosiddetti deisti differivano fra di loro su molti punti. (Thomas Paine venne spesso definito ateo, ma è più accurato descriverlo come un deista piuttosto radicale.) Il deismo era un prodotto della speculazione scientifica sei-settecentesca. I suoi aderenti professavano di credere in un Essere Supremo unico, ma rifiutavano buona parte della dottrina cristiana. Si segua la natura, affermavano i deisti (come gli stoici prima di loro), non la Rivelazione: tutte le cose devono essere passate al vaglio del giudizio razionale dell'individuo. I deisti facevano speciale assegnamento sull'approccio matematico nei confronti della realtà, in ciò influenzati dal pensiero di Sir Isaac Newton. Per i cristiani, lo scopo della vita era conoscere Dio e goderlo per sempre, per i deisti era la felicità individuale. L'Essere Supremo era sì il creatore dell'universo, ma non interferiva con il funzionamento della sua creazione. I deisti negavano che il Vecchio e il Nuovo Testamento fossero libri di ispirazione divina, dubitavano della realtà dei miracoli e ritenevano che Gesù di Nazareth non fosse il Redentore, ma solo un grande maestro di morale. Razionalisti convinti, scartavano ogni elemento di mistero religioso e cercavano di ridurre l'insegnamento cristiano a poche, semplici verità, dichiarando, come gli unitariani che apparvero all'incirca nella stessa epoca, che l'uomo era buono per natura e incorrotto e sperando di liberare il genere umano dalla superstizione e dalla paura.

John Wesley dovette lottare sia contro il deismo sia contro l'autocompiacimento in cui erano cadute la Chiesa d'Inghilterra e altre comunità cristiane. Il suo fervente ardore attirò seguaci evangelici vigorosi, fra cui George Whitefield. Rinnovando la credibilità dell'insegnamento cristiano, parlando ancora una volta agli uomini in termini cristiani ed esortandoli con passione a credere in Cristo e a imitarlo, Wesley e

* Nel vocabolario di Russell Kirk il termine «metafisica» sta spesso per astrattismo razionalistico e ideologico. (*NdC*)

suoi compagni fecero molto per risvegliare nella coscienza popolare la consapevolezza che la vita cristiana è un mezzo per la redenzione dell'anima. Benché il loro scopo fosse di dare ordine all'anima piuttosto che allo stato, uno degli effetti della loro predicazione in Gran Bretagna e in America fu quello di scongiurare l'insorgere in quei paesi di una sorta di pseudoreligione del fanatismo politico, come accadde invece in Francia verso la fine del '700.

Nelle colonie nordamericane l'opera che Wesley aveva appena cominciato fu continuata da George Whitefield, un predicatore calvinista (ma ordinato nella Chiesa d'Inghilterra) dotato di un'eloquenza sorprendente e capace di eccitare l'emotività degli ascoltatori. Su invito di Wesley, Whitefield dall'Inghilterra si recò in Georgia per tre mesi fra il 1737 e il 1738, e fu quella la prima di molte spedizioni in America. Nelle colonie, come in Inghilterra, molti membri del clero lo respingevano, ma egli predicava all'aperto, conquistando folle enormi; parecchi di quelli che lo ascoltarono scaddero in bizzarrie e in dottrine folli analoghe agli eccessi religiosi di un secolo prima.

Se talvolta attrasse i neurotici e perfino gli psicopatici, pure Whitefield (che ruppe con la famiglia Wesley nel 1741) spinse ad agire il più importante dei teologi americani, quel Jonathan Edwards erede del credo rigoroso degli antichi puritani della Nuova Inghilterra, dove il Grande Risveglio sarà soprattutto opera sua; il movimento si diffonderà ad altre colonie e le sue conseguenze rimarranno dopo che il deismo avrà cessato di essere una corrente importante.

Durante l'ultimo anno di studio allo Yale College il giovane Edwards si era convinto, attraverso un'esperienza personale, che davvero Dio è un sovrano assoluto, non giudicabile dall'umanità, e aveva abbracciato il credo secondo cui Dio salva alcuni uomini (per ragioni che sono Sue e non nostre) e ne condanna altri alla sofferenza eterna. Nel 1740 Whitefield giunse a Northampton, nel Massachusetts, luogo dove Edwards era divenuto ministro, e la sua predicazione spinse quest'ultimo a consacrarsi all'evangelismo. Da quel momento in poi, Edwards si dedicò a risvegliare negli uomini la consapevolezza della temibile condizione di peccato in cui si trovavano, mediante l'esortazione a pentirsi per timor di Dio e

mostrando loro la necessità ardente della conversione a Cristo. Nei suoi sermoni e nei suoi libri, Edwards faceva rivivere il calvinismo più rigoroso, sgominando definitivamente il nuovo clero liberale della Nuova Inghilterra.

Nella sua congregazione di Northampton, Edwards divenne molto impopolare, in parte anche a causa dei comportamenti eccessivi e bizzarri di molti degli entusiastici «redenti» che si erano convertiti al Grande Risveglio. Venne cacciato dal pulpito e si fece missionario presso gli indiani mohawk a Stockbridge, un pericoloso avamposto nel Massachusetts occidentale. Verso la fine della sua vita, fu fatto presidente del College of New Jersey (oggi università di Princeton), giacché, oltre ai congregazionalisti, la sua influenza si era diffusa ai presbiteriani, ai quali l'istituzione apparteneva.

«Non si può riportare indietro l'orologio» si dice. Ma Edwards fece proprio questo. Quantunque sembrasse aver fallito la sua missione nel Massachusetts, la sua logica e la sua capacità immaginativa operarono sui giovani del clero congregazionalista e di altre denominazioni. Sotto la guida di Edwards, lo spirito della Nuova Inghilterra, che stava scivolando nel deismo, ritornò alla sua antica matrice puritana, e durante ciò che rimaneva del XVIII secolo, e poi per molto tempo ancora, in quella regione, e presto in tutto il resto dell'America, si diffuse un risveglio cristiano evangelico radicato nelle dottrine calvinistiche.

Direttamente o indirettamente, la maggior parte degli americani fu scossa dalla potente difesa intellettuale che Edwards fece della religione rivelata. Gran parte della sua fatica era intesa a contrastare la crescita dell'arminianesimo (ossia dell'anglicanesimo), ma la sua azione concreta si rivelò vincente contro il deismo e le nascenti denominazioni dell'unitarianismo e dell'universalismo. La maggior parte degli americani venne convinta a rifiutare il concetto di un Dio impersonale che fosse semplicemente il Primo Motore, nonché l'argomentazione della naturale bontà dell'uomo. Insieme a san Paolo avrebbero ripetuto: «Cristo venne per salvare i peccatori, di cui io sono il principale».

Non bisogna giudicare Jonathan Edwards una sorta di Giovanni Calvino redivivo. Malgrado i discorsi sull'iniquità umana, sulla collera divina e sulla necessità di una coinvol-

gente esperienza personale di conversione come condizione della salvezza umana, Edwards era un pensatore del suo tempo, e anche molto originale. Conobbe presto gli scritti di Sir Isaac Newton e di John Locke; e con l'empirismo lockiano (ossia con l'uso dell'esperienza del genere umano a suffragio delle affermazioni) aveva puntellato il suo calvinismo rinnovato, ma reinterpretato. Come teologo e filosofo dotato di immaginazione creativa, Edwards è stato paragonato a Calvino, Fénelon, Tommaso d'Aquino, Spinoza e Novalis.

«La sua capacità di argomentare in maniera sottile,» scriverà Sir James Mackintosh all'inizio del XIX secolo «forse senza rivali, certamente insuperata fra gli uomini, si univa, come in alcuni dei mistici antichi, a un carattere che ne elevava la pietà a fervore.»[14] Edwards sosteneva che tutta l'esistenza fosse intellettuale, un concetto che, generazioni dopo, opererà su Ralph Waldo Emerson e su altri trascendentalisti americani. Certamente Edwards stesso, il campione della Necessità e della Rivelazione, era quasi intelletto puro.

Dio è l'«essere degli esseri» insegnava Edwards, la fonte di ogni benevolenza. La virtù è la bellezza delle qualità morali, in armonia con l'essere di Dio. La bontà consiste nel sottomettere la propria volontà alla volontà di Dio. Per quanto l'uomo sia iniquo, il progetto di Dio è benevolo: la miseria e l'iniquità che osserviamo intorno a noi sono necessarie per far da contrasto all'esistenza dei loro opposti, la felicità e la virtù.

Il mondo è un campo di battaglia, e in esso siamo posti per lottare a favore del bene. Nella sua opera più duratura, il trattato sulla volontà,* Edwards sosteneva che perfino Dio è vincolato dal proprio volere a perseguire il bene: nessun uomo è libero dall'obbligo di obbedire alla volontà divina. Il peccato è solo qualcosa di negativo, un vuoto; in breve, è l'assenza di Dio da cui s'irradia tutta la bontà. «La vera religione consiste in gran parte di affezioni sante» scrisse Edwards nel discorso sugli affetti religiosi. «L'amore delle co-

* *An Inquiry into the modern prevailing notion of that Freedom of Will.* (*NdC*)

se divine – per la bellezza e la dolcezza della loro eccellenza morale – è la fonte di tutte le affezioni sante.»

Benché in Edwards la severa moralità puritana non fosse attenuata e, insieme a Calvino, egli sostenesse che ogni nostro atto è determinato da una Necessità inesorabile, il suo sistema conquistò gli americani per la coerenza, facendo appello ai loro retaggi religiosi, ma aggiungendo a quelle dottrine una persuasività nuova. «Se si elimina la crosta dell'antica superstizione» dice Leslie Stephen «negli scritti di Edwards possiamo ancora trovare un sistema morale nobilitante e una dottrina dell'universo elevata, come in tutte le teologie. Che la crosta fosse spessa e dura, e sovente ributtante nella sua composizione, è, in effetti, innegabile, ma il metallo genuino è lì, non meno chiaramente dello scarto.»[15] Giungendo da un razionalista ottocentesco come Stephen, si tratta di un grande elogio.

«Fu senza dubbio l'intelletto maggiore della storia del cristianesimo americano» dichiara uno dei biografi meno amichevoli di Edwards. Durante la generazione successiva alla sua morte, le sue intuizioni poetiche, espresse nei termini di proposizioni logiche, catturarono molti americani colti e meno colti. «I suoi discepoli attraversarono le montagne raggiungendo la parte occidentale dello stato di New York e la Riserva Occidentale dell'Ohio» continua Henry Bamford Parkes; «sciamarono nel Michigan e nell'Indiana, e si diffusero attraverso le praterie lungo le piste solitarie verso il Pacifico. I suoi libri e i suoi seguaci ne portarono le dottrine nelle Chiese presbiteriane del New Jersey e della Pennsylvania, e quindi nelle Chiese battiste e metodiste.»[16] L'opera di Gilbert Tennent fra i presbiteriani scotoirlandesi e quella del vescovo Asbury fra i metodisti si unirono all'insegnamento di Edwards per frenare l'avanzata del deismo e di altre tendenze teologiche e filosofiche liberali.

In America, durante la Rivoluzione, il deismo sembrerà montare come una marea, ma in realtà all'epoca si era già ridestata una vigorosa ortodossia cristiana che si rafforzerà al tempo della Convenzione costituzionale. Gli americani si aspettavano che i loro uomini pubblici fossero cristiani, o che almeno tributassero a tale religione un ossequio formale. Aaron Burr, nipote di Jonathan Edwards (ma uomo assai diver-

so dal nonno), conquisterà la vicepresidenza degli Stati Uniti, giungendo assai vicino alla presidenza, grazie all'ammirazione della gente per il nonno teologo, soprattutto nella Nuova Inghilterra e negli stati atlantici centrali. Thomas Jefferson, che divenne presidente al posto di Burr, riterrà prudente dissimulare il più possibile il suo deismo. Mentre era alla Casa Bianca, Jefferson scrisse a Benjamin Rush che non avrebbe pubblicato la sua opera *The Life and Morals of Jesus* (la «Bibbia di Jefferson»), essendo, scrive, «riluttante a comunicare al pubblico le mie opinioni religiose, giacché questo favorirà le congetture di coloro che hanno cercato di portarle davanti a quel tribunale e d'indurre l'opinione pubblica a indagare nei diritti di coscienza, che le leggi hanno così giustamente proscritto».

Jefferson intendeva dire che se il suo deismo (compreso il suo rifiuto di credere in Cristo come Redentore soprannaturale) fosse stato conosciuto appieno, lui e il suo partito si sarebbero trovati in profonde difficoltà davanti all'opinione pubblica. In quanto autore della Dichiarazione d'indipendenza, Jefferson aveva scritto della «Natura e del Dio della Natura», con la collaborazione di John Adams, a quel tempo anch'egli deista. Deisti erano Benjamin Franklin, Richard Henry Lee e altri capi rivoluzionari, ma non era nel «Dio della Natura» che universalmente credeva la popolazione americana al termine dell'epoca coloniale: credeva nel Dio assoluto di Jonathan Edwards, la fonte di ogni bontà, l'essere degli esseri. In seguito si sarebbe detto che la filosofia di Jonathan Edwards era stata il fondamento del Partito Democratico, durante l'amministrazione del presidente Jackson: il deismo jeffersoniano venne sconfitto perfino all'interno dell'organizzazione politica che egli aveva creato. Sembra che al bei di Tunisi il presidente Jefferson avesse detto che l'America non era una nazione cristiana, ma gli americani la pensavano diversamente.*

Nel 1691, quando i virginiani chiesero al ministero del Tesoro di Londra un finanziamento per costruire un *college* a Williamsburg per salvare le anime dei coloni, Sir Edward Seymour disse loro: «Al diavolo le vostre anime! Producete tabacco!». Gli americani avevano prodotto tabacco, e molte altre cose, ma non avevano trascurato del tutto le loro anime.

In verità, la pratica religiosa degli americani mancava della bellezza, del senso del mistero e del fasto esteriore della Chiesa di stato anglicana della madrepatria, o delle regioni cattoliche d'Europa. Tuttavia, la fede americana consisteva in un cristianesimo biblico saldamente radicato nelle convinzioni popolari. Tocqueville osserverà che le società democratiche spregiano l'idea di intermediari spirituali fra Dio e uomo: il cristianesimo americano parlava poco degli angeli e rinnegava il calendario dei santi, preferendo la relazione diretta fra il singolo e il Signore. Anche se non aveva in sé alcunché di mistico, e anche se spesso era più preoccupato del successo nella vita terrena che non della possibile immortalità, il tipico americano della fine dell'era coloniale continuava ad aderire alla morale cristiana e a ritenere certa la realtà del Padre Onnipotente e del Figlio consustanziale al Padre. Senza queste convinzioni universali, come capirà Tocqueville, l'emergente democrazia americana sarebbe stata ingovernabile e pressoché inconcepibile.

* Altrove l'autore osserva che Jefferson intendeva dire che il paese non era uno stato confessionale; cfr. *The American Cause* (1957), reprint Greenwood Press, Westport (Connecticut) 1975, p. 41. (*NdC*)

NOTE

[1] D. Boorstin, *The Americans: the Colonial Experience*, Random House, New York 1958, p. 352.

[2] John Adams a John Taylor di Caroline, 15 aprile 1814, in Charles Francis Adams (a cura di), *The Life and Works of John Adams*, Little, Brown, Boston 1851, vol. 6, pp. 451 e 461-62.

[3] Cfr. Thomas Fuller, *The Holy State and the Profane State*, Williams, Cambridge 1648, pp. 138-41.

[4] John Randolph a Josiah Quincy, 1° luglio 1814, in Edmund Quincy, *Life of Josiah Quincy*, Little, Brown, Boston 1867, pp. 353-55.

[5] Josiah Quincy, *Figures of the Past*, a cura di M.A. DeWolfe Howe, Little, Brown, Boston 1926, p. 296.

[6] James Fenimore Cooper, *The American Democrat*, con un'introduzione di H.L. Mencken, Knopf, New York 1931, pp. 73, 76 e 112.

[7] Charles S. Sydnor, *Gentlemen Freeholder: Political Practices in Washington's Virginia*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1952, p. 82.

[8] *Ibid.*, pp. 125 e 126.

[9] Rowland Berthoff, *An Unsettled People: Social Order and Disorder in American History*, Harper and Row, New York 1971, p. 118.

[10] J. Randolph, Discorso alla Camera dei Deputati, in *The Annals of Congress*, 9° Congresso, prima sessione, p. 928.

[11] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, a cura di Phillips Bradley, Knopf, New York 1948, vol. 1, pp. 303, 305 e 307 (trad. it., *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 1968, vol. 2, pp. 343, 346 e 348).

[12] *Ibid.*, vol. 2, p. 27 (trad. it., *La democrazia in America*, cit., p. 515).

[13] Louis B. Wright, *The Atlantic Frontier: Colonial American Civilization*, Knopf, New York 1947, p. 242.

[14] Sir James Mackintosh, *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy*, in *The Miscellaneous Works of the Right Honourable Sir James Mackintosh*, Longmans, Brown and Green, vol. 1, p. 108.

[15] Leslie Stephen, *Hours in a Library*, Smith, Elder, London 1899, vol. 1, p. 344.

[16] Henry Bamford Parkes, *Jonathan Edwards: the Fiery Puritan*, Minton, Balch, New York 1930, p. 252.

10

Intelletti settecenteschi

L'ordine costituzionale: Montesquieu

Come dice Samuel Taylor Coleridge, benché l'«illuminismo» del XVIII secolo fosse pieno di sedicenti illuminatori, esso era singolarmente povero di luce: una critica più adatta all'Europa che all'America.

Nei capitoli precedenti si è già visto come, nel dispiegarsi dell'ordine americano, si siano uniti retaggi di istituzioni sociali e retaggi di pensiero. Nel capitolo 9 sono state analizzate le istituzioni dell'epoca coloniale; ora si prenderanno in considerazione le idee del '700 che hanno mosso gli spiriti americani verso la fine di quel periodo.

La forza esercitata in America dalla speculazione astratta non dovrebbe essere esagerata. I coloniali erano molto pragmatici e spesso sospettosi delle astrazioni. Anche se la maggior parte era religiosa, pochi avevano indole metafisica. Quando gli americani colti di quel secolo approvavano un autore, normalmente era perché i suoi libri confermavano la loro esperienza nazionale, ne giustificavano le istituzioni e si richiamavano a convinzioni che essi già nutrivano: con poche eccezioni, gli americani non amavano le novità intellettuali. Ciononostante, i pensatori del '700 si adattavano mirabilmente allo spirito coloniale; in questo capitolo ne verranno esaminati quattro.

In tutte le epoche l'opinione pubblica tende a dare credito specialmente agli autori che le sono contemporanei. O, per essere più precisi, in ogni epoca gli uomini pubblici più eminenti vengono profondamente influenzati da opere importanti pubblicate nel corso degli anni della loro formazione: li leggono da giovani, poco dopo la pubblicazione e, una generazione dopo, le opinioni espresse in quei libri sono spesso riflesse nelle azioni di coloro che li hanno studiati attentamente quando, tra i quindici e i venticinque anni, erano alla ricerca di principi formativi. Soprattutto in Gran Bretagna e in America, ci vogliono circa trent'anni prima che le idee di un autore di un certo peso riescano a provocare un mutamento nell'opinione pubblica o a modificare le coscienze, mentre in altri paesi – in particolare la Francia – idee ben formulate possono sommuovere la società in tempi rapidi (ma non necessariamente a suo completo vantaggio). Avvenne così per il pensiero di Jonathan Edwards; altrettanto accadde con quello di Montesquieu, Hume, Blackstone e Burke.

Gli ultimi anni del XVII e l'intero XVIII secolo vengono spesso chiamati Età dell'Illuminismo, indicando con ciò una forte tendenza intellettuale verso il progresso, la razionalità, il secolarismo e il riformismo politico. Il centro dell'Illuminismo era la Francia, ma l'intera Europa occidentale – compresa la Russia – e tutta la Gran Bretagna erano soffuse in varia misura delle idee dei *philosophes*, gli intellettuali parigini. Il movimento aveva avuto inizio con le filosofie matematiche di Cartesio e di altri studiosi ed era stato rafforzato dalle scoperte scientifiche, in particolare da quelle di Sir Isaac Newton. In forme volgarizzate, queste idee venivano applicate a questioni morali e sociali, spesso in maniera bizzarra. L'*Enciclopedia* francese, curata da Diderot e pubblicata fra il 1751 e il 1752, costituiva l'apice del pensiero illuministico. Apertamente anticristiani, sprezzanti del Medioevo, pronti ai rapidi mutamenti intellettuali e sociali, dediti a sviluppare i loro dogmi sulla perfettibilità dell'uomo e della società, i *philosophes* dell'Illuminismo si aspettavano una rapida trasformazione della civiltà in base a semplici principi razionali, e a essa intendevano contribuire in modo attivo.

Al centro della mentalità illuministica stava un'enorme fiducia nella ragione dell'individuo. Se ridestate, le facoltà intellettuali del singolo potevano dissipare tutti i misteri e risolvere tutti i problemi: così credevano gli enciclopedisti. Facendo appello alla Ragione, la religione doveva essere accantonata come mera superstizione, le vecchie forme politi-

che dovevano essere spazzate via come irrazionali e oppressive, e la bontà naturale dell'uomo doveva essere messa in grado di prevalere. Se adeguatamente coltivata, la razionalità individuale poteva emancipare ogni uomo dalla delusione del peccato, dalle violenze e dagli inganni, dalla confusione e dalla paura: un sogno che sfociò nella Rivoluzione francese.

In America la mentalità illuministica penetrò scarsamente. Tali dottrine influenzarono qualche americano d'esperienza cosmopolita, come Benjamin Franklin, ma perfino in costoro l'ottimismo sconfinato del tipico *philosophe* veniva corretto dall'esperienza diretta della realtà fatta nell'America concreta. Il punto più estremo raggiunto dalle dottrine illuministiche nelle tredici colonie fu un moderato deismo. I pensatori del '700 che più influenzarono gli americani si opponevano in genere, del tutto o in parte, ai *philosophes* e in particolare agli enciclopedisti. Montesquieu, che si richiamava alle dure lezioni della cultura storica; Hume, col suo arguto disprezzo per il culto della Ragione; Blackstone, guidato dal precedente e dalla consuetudine; e Burke che faceva appello alle grandi tradizioni delle credenze medievali, cristiane e classiche: nella seconda metà del XVIII secolo furono questi i maestri dell'America. Se portarono luce, non lo fecero certo con la fiaccola dell'Illuminismo francese.

I pensatori del '500 e del '600 discussi nei capitoli precedenti scrissero e vissero in un'era di spaventose agitazioni. Così non fu per gli autori che verranno ora trattati: un francese, uno scozzese, un inglese e un irlandese. Montesquieu, Hume, Blackstone e Burke vissero in un'epoca di sicurezza e di tranquillità relative; fra i quattro, solo Burke conobbe la violenza e previde il sopraggiungere di tempeste ancor più terribili. Tuttavia, le loro idee verranno concretamente utilizzate per ristabilire l'ordine in un'America confusa, che era passata attraverso dieci anni di guerra contro una grande potenza che aveva conosciuto le lotte intestine e le fratture politiche.

Durante la Convenzione costituzionale del 1787, nessun pensatore verrà portato a esempio e citato con maggiore frequenza di Charles Louis de Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755). Le *Lettere persiane* erano state pubblicate nel 1721, le *Considerazioni sullo splendore e sulla decadenza dei romani* nel 1734 e *Lo spirito delle leggi*, la sua opera principale, nel 1748: non molto tempo dopo la loro pubblicazione in francese, tutte le opere apparvero in traduzioni inglesi. In gioventù, molti degli uomini che firmarono la Dichiarazione d'indipendenza e che redassero la Costituzione degli Stati Uniti avevano letto avidamente gli scritti di Montesquieu; altri ne assorbirono le idee di seconda mano, attraverso i *Commentaries on the Laws of England* di Blackstone. Anche nella traduzione inglese, lo stile di Montesquieu risulta stringato e vigoroso: la maggior parte dei libri che muovono l'opinione pubblica raggiungono il loro scopo o con la retorica o con la logica.

Le opere di Montesquieu faranno presto bella mostra di sé in tutte le residenze britanniche e s'incontreranno quasi con la stessa frequenza sugli scaffali delle biblioteche degli americani colti. La mia copia personale della prima edizione inglese (1750) dello *Spirito delle leggi*, acquistata a un'asta scozzese, reca l'*ex libris* di un Lord Lyon (il principale titolo araldico scozzese, una dignità non ereditaria). Montesquieu, squisito gentiluomo per eccellenza, divenne una lettura essenziale per tutti i gentiluomini squisiti (o per tutti coloro che nel '700 tali volevano diventare) su entrambe le sponde dell'Atlantico.

Nato verso la fine del regno di Luigi XIV, quel Re Sole che imparerà a detestare, l'autore dello *Spirito delle leggi* ereditò vaste tenute, studiò diritto, presiedette per dodici anni l'antico parlamento di Bordeaux e viaggiò molto, e con occhio attento, attraverso l'Europa. Era di mentalità aperta, amabile e temperato, e la sua vita fu una serie di successi. Possedeva appieno quel dono della generalizzazione brillante che si riscontra più spesso fra gli uomini di lettere francesi che in qualsiasi altro popolo, un talento che nel secolo successivo Alexis de Tocqueville applicherà all'America. Lo si potrebbe definire anche il primo sociologo. «La grandezza di Montesquieu» dice Paul Hazard «sta nella decisione di raggiungere quelle cime elevate da cui poter guardare giù per discernere l'ordine nel disordine; tutta la sua vita fu una lunga ascensione verso quelle maestose vette.»[1]

Il suo pensiero presenta molte sfaccettature, ma per gli scopi di questo libro vanno sottolineate quelle riguardanti la na-

tura del diritto, l'influenza dei costumi e delle usanze (in opposizione all'idea di «contratto sociale»), e la separazione dei poteri dello stato. In America (e in Gran Bretagna) questi concetti vennero recepiti così simpateticamente che spesso si è attribuita a Montesquieu un'influenza sulla Costituzione degli Stati Uniti maggiore di quella esercitata da qualsiasi altro filosofo politico.

Ma Montesquieu non ebbe un ascendente sugli spiriti inglesi e americani in quanto innovatore radicale, poiché tale non era. Al contrario, espresse quegli stessi principi in cui già credevano la maggior parte degli inglesi e degli americani meglio di qualunque loro contemporaneo. Aveva abitato per due anni in Inghilterra ed era un fervido ammiratore della Costituzione del paese. La sua concezione della natura del diritto confermava gli inglesi e gli americani nell'attaccamento alla loro giurisprudenza e alle loro istituzioni giuridiche; la sua discussione sul potere esercitato dai costumi e dalle usanze nella formazione alla società concordava con la politica consuetudinaria dei popoli di lingua inglese; e la sua difesa della separazione dei poteri incoraggiava l'esperienza politica della Gran Bretagna e delle colonie. La sua influenza sugli inglesi e sugli americani fu conservatrice.

Le cose sarebbero andate un po' diversamente in Francia, dove dall'elogio tessuto da Montesquieu alla Costituzione inglese nascerà la pretesa di ricostruire la struttura politica nazionale su quel modello. Tale eventualità sconcertò chi lo lesse in questa chiave. Infatti, come affermava chiaramente lo stesso Montesquieu, non si può trasportare l'esperienza storica di un paese in una terra diversa, né il diritto positivo può alterare costumi e usanze, ma solo distorcerli. In Francia, gli ideali originari di molti rivoluzionari, fra i quali Mirabeau, si rifacevano al modello politico inglese, ma la Rivoluzione, percorrendo il suo itinerario, ricalcò proprio quei difetti – specialmente la centralizzazione – che Montesquieu aveva attaccato indirettamente nella Francia dell'Antico Regime; ciò che emerse da quell'evento non assomigliava né alla Costituzione inglese né alla costituzione modello di Montesquieu, che prevedeva la separazione dei poteri e le libertà locali. Il pensatore francese aveva desiderato con ansia la riforma del

paese, ma non la rivoluzione. In America, il suo grande libro contribuirà al ristabilimento dell'ordine dopo la rivoluzione.

Per l'uomo, diceva Montesquieu, vivere nel diritto è naturale e ragionevole. Anche se la loro mole disorienta i più, in realtà le leggi, rimandandosi l'una all'altra e collegando tutti gli aspetti della società, formano un modello. Essenzialmente, sono relazioni: sono quei legami necessari fra gli uomini e fra i ceti, che uniscono le comunità in interessi comuni. Le leggi mettono gli uomini in relazione con le contingenze in cui una società si trova a vivere. In effetti il diritto si radica nelle verità universali: «Visto che governa tutti gli abitanti della terra, il diritto corrisponde alla ragione umana e le leggi politiche e civili di ogni nazione dovrebbero essere solo dei casi particolari ai quali si applica la ragione umana». Ma quei casi particolari si differenziano in molti modi.

Quantunque il diritto corrisponda alla ragione, continua Montesquieu, non si può pensare che esso si traduca in un modello valido per tutti. Le contingenze umane, infatti, variano fortemente l'una dall'altra, giacché sono influenzate dal clima, dal suolo, dall'estensione del paese, dall'esperienza storica, dai costumi e dalle usanze, dalla situazione strategica, dal commercio e dall'industria, dalla religione e da moltissimi altri elementi. Ciascun popolo, dunque, sviluppa le sue leggi particolari, ed è giusto che sia così. Montesquieu è un «relativista» e ritiene che non esista affatto un insieme di leggi o un modello politico che possa essere considerato «il migliore».

Malgrado ciò, non nega l'esistenza del diritto naturale e di fatto professa l'idea giusnaturale derivata da Platone, da Cicerone, da Tommaso d'Aquino e da Hooker. «Anche prima che le leggi venissero fatte, erano possibili rapporti di giustizia. Affermare che non vi è nulla di giusto e di ingiusto all'infuori di ciò che viene comandato o proibito dalle leggi positive è come dire che prima della rappresentazione di un cerchio i raggi non erano tutti uguali.» Il diritto positivo dovrebbe conformarsi ai principi della giustizia naturale.

Sulla base di questi principi, Montesquieu fu il primo filosofo politico a opporsi con fermezza alla schiavitù, ponendosi in contrasto con una differente concezione di «diritto naturale»; cioè contro le dottrine secentesche del giurista olandese

Ugo Grozio, il quale aveva sostenuto che una delle leggi di natura è questa: un conquistatore ha il diritto di massacrare o di ridurre per sempre in schiavitù una popolazione di cui ha sconfitto gli eserciti. Questo – diceva Montesquieu – negherebbe il diritto naturale della conservazione della vita, sarebbe contrario al diritto politico della sopravvivenza delle comunità e addirittura controproducente per l'interesse personale del conquistatore. Il diritto naturale non può corrispondere a ciò che è dannoso per la società. Benché Montesquieu avesse criticato con acume la Chiesa del tempo, la sua concezione giusnaturale ha un fondo di religiosità.

Per lui l'obbiettivo più nobile del diritto di qualsiasi paese è l'ampliamento della libertà personale. Diritto e libertà non si oppongono: non vi può essere, infatti, libertà senza diritto, ma solo anarchia violenta; senza libertà il diritto è dispotico, e viene obbedito solo per paura. Il diritto non impedisce agli uomini di danneggiarsi reciprocamente, ma non nasce solo per instaurare un'autorità assoluta.

Qui Montesquieu dà una lezione a Hobbes. «L'impulso o il desiderio naturale degli esseri umani di sottomettersi gli uni gli altri, attribuito loro da Hobbes, è lungi dall'essere fondato. L'idea d'impero e di dominio è così complessa, e dipende talmente da altre, che mai potrebbe essere la prima a presentarsi all'intelletto umano.» Le leggi sono piuttosto le regole benefiche con cui tentiamo di vivere in comunità, ovvero i prodotti della sapienza umana intesi a soddisfare gli umani desideri.

Così Montesquieu rifiuta la dottrina hobbesiana del contratto sociale generato dalla paura, che esige la soggezione totale al Leviatano, ricusando pure, meno esplicitamente, la dottrina di John Locke sul contratto sociale sorto per proteggere la vita, la libertà e la proprietà. (Nonostante si sia molto scritto dell'influenza che Locke avrebbe avuto su di lui, di fatto Montesquieu è più spesso in disaccordo che in sintonia con il famoso Whig, il cui ascendente può essere stato pari a quello esercitato dal Tory Bolingbroke, che Montesquieu conosceva personalmente.) Montesquieu non crede affatto alla necessità dell'esistenza di un contratto sociale.

Le leggi politiche e civili, infatti, non sono il frutto di un decreto o di un accordo astratto intervenuto in un certo momento della storia: al contrario, emergono lentamente dall'esperienza comune degli uomini, cioè dai costumi e dalle usanze sociali, nello stesso modo in cui si è sviluppato il common law inglese. «Quando un popolo ha comportamenti schietti e regolari, le sue leggi diventano semplici e naturali.» Per corroborare questo punto Montesquieu fa riferimento alle leggi romane e alle sue esperienze personali.

Gli uomini non vivono nel diritto in ragione di qualche iniziale accordo consapevole e artificiale. Le comunità umane, anche piccole, non possono esistere senza almeno qualche rudimento legislativo, e l'uomo non è davvero uomo, non è cioè pienamente umano, finché non vive secondo il diritto. Come primo storico dell'epoca moderna che ricerca il significato filosofico del corso degli eventi umani, Montesquieu manda in soffitta l'idea del contratto sociale.

Si considerino le leggi più realisticamente, specialmente quelle leggi fondamentali dette costituzioni. Le forme di governo sorgono da complesse combinazioni di circostanze e di esperienze, e i governi sono il riflesso, non le fonti, delle leggi di una nazione. Non possiamo aspettarci un modello universale di governo più di quanto possiamo aspettarci che in ogni paese esistano leggi identiche. Ciononostante, Montesquieu distingue tre modelli generali di stato: la repubblica, la monarchia e il dispotismo. La repubblica è sostenuta dalla virtù dei cittadini, la monarchia dall'onore del sovrano e il dispotismo (come quello ottomano) dalla paura dei sudditi. Di solito un popolo non *sceglie* una forma costituzionale o un'altra, ma si trova necessariamente inserito in quel governo che è consono alle sue contingenze sociali. In un certo senso, ogni popolo ottiene il governo che si merita, o comunque il tipo di governo che la sua storia e le contingenze della sua esistenza gli hanno dato.

Da ciò non consegue però che tutti i governi abbiano uguali meriti. Quali governi riconciliano con maggiore successo le pretese dell'ordine e quelle della libertà? In questo caso Montesquieu prova ammirazione per la Costituzione della Repubblica romana descritta da Polibio, prima che le conquiste straniere e il lusso la corrompessero, e identifica il governo migliore della sua epoca nella monarchia costituzionale d'Inghilterra, dove i sudditi godevano di libertà persona-

li e civili. Un tempo anche la Francia era stata, per certi versi, come l'Inghilterra: una vera monarchia temperata da un certo grado di governo rappresentativo; ma Luigi XIII e il cardinale Richelieu, suo ministro, avevano cancellato la libertà del paese, al punto che nell'epoca di Montesquieu lo stato francese stava sprofondando verso il dispotismo, con un apparato statale centralizzato che escludeva i nobili, il clero e il popolo dalla partecipazione reale.

Come facevano l'antica Roma e la moderna Inghilterra a conservare una libertà ordinata, vale a dire la libertà nel diritto? Ebbene, per quanto riguarda le istituzioni, attraverso il dispositivo della separazione dei poteri e quello dei pesi e dei contrappesi. Il potere, ragionava Montesquieu, può essere limitato solamente da un potere analogo. Nessun uomo e nessun corpo o carica politica devono disporre di un potere assoluto: per il bene della libertà personale e di una comunità libera, il potere dovrebbe essere diviso e limitato. In questo modo si rallenta l'azione dello stato? Sia pure, pensava Montesquieu: meglio la libertà che la fretta.

Sebbene correlati, il concetto della separazione dei poteri e quello dei pesi e dei contrappesi non sono identici: con separazione dei poteri si intende la spartizione dell'autorità tra le diverse branche del governo: quella esecutiva, quella legislativa e quella giudiziaria. I pesi e i contrappesi che evitano l'uso arbitrario del potere sono in grado di operare *dentro* un governo dai poteri separati, o possono essere applicati a un «governo misto» dell'epoca classica, o ad altre forme di governo, e la funzione di peso e di contrappeso sul potere può essere svolta anche da corpi non politici, come la Chiesa e l'università. Montesquieu desiderava sia la separazione dei poteri sia lo sviluppo dei pesi e dei contrappesi: il suo progetto è l'esatto contrario di quello di Hobbes. I parlamenti rappresentativi, i competenti governi locali con usanze stabilite, e le rivendicazioni consapevoli dei ceti sociali costituiscono delle limitazioni al Leviatano.

In Inghilterra, Montesquieu rilevava l'esistenza di una riuscita separazione dei poteri: il re era l'esecutivo, il parlamento l'assemblea rappresentativa (che incorporava i pesi e i contrappesi attraverso le due camere, dei Lord e dei Comuni) e i tribunali la magistratura indipendente. (Benché in teoria la

Gran Bretagna moderna non separi più il potere esecutivo da quello legislativo, questa separazione continua a esistere nella prassi: il potere in precedenza detenuto dal re appartiene ora al gabinetto, che non è un semplice comitato del parlamento.)

In Francia la magistratura indipendente sopravvisse fino all'epoca di Montesquieu; ma da Luigi XIV in poi (e in verità ancor prima) l'esecutivo e il legislativo si erano fusi nello stato francese, al punto che il parlamento di Parigi e gli altri *parlements* minori avevano cessato di funzionare come assemblee rappresentative. Perfino l'indipendenza dei giudici era più garantita in Inghilterra, dove era stata ribadita dal *Bill of Rights* del 1689. All'epoca in cui Montesquieu scriveva, quasi tutti i freni al potere del re e della corte di Francia erano scomparsi, e proprio l'eccessiva concentrazione di potere sarà la causa principale della Rivoluzione francese.

Montesquieu temeva che perfino la separazione dei poteri e i pesi e i contrappesi effettivi potessero non bastare ad assicurare la continuità del diritto e una giustizia imparziale. Da qualche parte doveva esistere un «depositario», un guardiano delle leggi, che proteggesse quelle fondamentali, cioè la costituzione di un paese. Egli giudicava la nobiltà non abbastanza intelligente per questa funzione, ma non è chiaro come un qualsiasi corpo politico potesse svolgere questo compito in maniera imparziale. Ciò che Montesquieu desiderava prenderà forma solo qualche decennio dopo la sua morte e verrà chiamato Corte Suprema degli Stati Uniti.

Quella qui fornita è una descrizione molto sommaria della temperata saggezza di Montesquieu. Dato che i suoi principi politici trovavano la loro incarnazione migliore nell'Inghilterra del '700, in quel paese godette di grande fama, ed è facile capire perché fosse molto più stimato dagli americani che dai governanti francesi dell'Antico Regime, o dagli sconsiderati riformatori francesi che provocarono la Rivoluzione.

Gli americani, infatti, ne condividevano la concezione della natura del diritto: dietro quello positivo, riconoscevano sanzioni religiose e morali; erano stati allevati nei principi e nelle pratiche giuridiche inglesi del common law e dell'equity, che erano il chiaro frutto dell'esperienza comunitaria di un popolo; e consideravano il diritto il protettore della libertà.

Gli americani sapevano che la loro società non era il prodotto di un contratto sociale formale, ma, da una parte, eredità dello sviluppo sociale britannico e, dall'altra, conseguenza delle loro contingenze geografiche, economiche e politiche: era cresciuta, per caso o per disegno della Provvidenza, ma non era stata creata da un astratto accordo universale. Comprendevano anche molto bene i vantaggi della separazione dei poteri e dei pesi e dei contrappesi: in ciascuna colonia il governatore deteneva il potere esecutivo, l'assemblea che rappresentava i liberi proprietari terrieri controllava quello legislativo e i tribunali erano indipendenti. (I tribunali di contea della Virginia assomigliavano perfino ai «depositari delle leggi» di Montesquieu.)

Così Montesquieu, che mai vide l'America, fornì giustificazioni filosofiche e storiche alla struttura di libertà ordinata che le tredici colonie sperimentarono nella seconda metà del XVIII secolo. Di fatto, era l'apologista del paese. I suoi libri acquisirono autorità fra gli americani perché i suoi principi e le sue deduzioni venivano sostenute dall'esperienza che l'America faceva della realtà politica. Il federalismo di Montesquieu, che detestava la centralizzazione, toccò una corda sensibile, e il suo monito contro lo scadere della monarchia costituzionale in dispotismo fornirà ai patrioti americani argomenti contro la politica di Giorgio III.

La sua moderazione contribuì a mitigare le passioni della Rivoluzione americana. La sua esposizione della supremazia del diritto aiutò la classe dirigente americana, dopo la guerra d'indipendenza, a orientarsi verso una struttura di governo che non sarà né oppressivamente centralizzata, né debolmente confederata, ma qualcosa di nuovo (o quanto meno d'eclettico) per quel che concerne i meccanismi politici. Elemento ancora più importante, i suoi aforismi concorsero direttamente al trionfo della separazione dei poteri sia entro il governo nazionale, sia entro quelli dei singoli stati, e al rinforzo di elaborati pesi e contrappesi in ogni livello della struttura politica americana. Montesquieu nutriva poche speranze di riuscire a riformare o a rinvigorire le forme politiche della Francia di Luigi XV e forse si sarebbe stupito nel constatare che al di là dell'Atlantico i suoi libri avevano incoraggiato la virtù repubblicana. La virtù politica – aveva scritto – è la sollecitudine nel servire la cosa pubblica. In America, tale sollecitudine era stata accresciuta dall'assidua lettura di Montesquieu.

Il governo della Francia, attraverso tutti i violenti mutamenti di regime successivi al 1789, diventerà sempre più arbitrario e centralizzato; la separazione dei poteri e l'equilibrio politico inglesi cambiavano perfino nel momento in cui Montesquieu scriveva; ma la Costituzione degli Stati Uniti realizzerà concretamente la linea politica da lui abbozzata, con libertà e ordine in equilibrio sui piatti della bilancia.

Il realismo scettico: Hume

«Un autore acuto e concreto»: questa è la descrizione che Alexander Hamilton diede di David Hume, nel numero 85 del *Federalista*. Altre personalità americane avevano un'opinione di Hume meno positiva, quantunque la popolarità dei suoi scritti, in particolare l'*History of England*, li disorientasse. Nel 1813 John Adams scriverà a Jefferson che l'*History* di Hume «aveva distrutto gli effetti migliori della Rivoluzione del 1688». Jefferson lo definirà «un figlio degenerato della scienza» e cercherà di far pubblicare un'edizione americana dell'opera storica humiana nella riduzione purgata di John Baxter, per risparmiare agli studenti dell'università della Virginia le sue dottrine tory.

Nonostante queste critiche, in America Hume veniva letto molto più ampiamente di qualsiasi altro storico dell'epoca e lasciò il segno. Era l'amico, l'ospite e il corrispondente di Benjamin Franklin, che convinse il filosofo scozzese della futura grandezza dell'America. Gli americani, che gradivano il concetto di Montesquieu del diritto come «relazione», apprezzavano anche il realismo scettico di Hume, nonostante il suo *toryism* e il suo presunto ateismo (anche se il deista Franklin lo definì «un buon cristiano»).

«Un esaltato tetro e scriteriato» osserva Hume nell'*Inchiesta sui princìpi della morale* «può trovar posto nei calendari, ma difficilmente verrà ammesso, da vivo, nell'intimità e nella società, fuorché da coloro che sono affetti da delirio e che so-

no lugubri come lui.» Queste parole si applicheranno a molti *philosophes* del XVIII secolo, ma non a lui.

Oggi Hume ha un posto nel calendario della filosofia, anche se non in quello dei santi; essendo un gentiluomo allegro, corpulento, arguto e cosmopolita, nel carattere e nei fatti simile al suo amico Franklin, se la cavò bene sia nell'intimità sia in società. Le donne lo adoravano anche se era uno scapolo impenitente che giudicava il matrimonio un lusso inadatto a uno scozzese frugale. Una volta, in un quadro vivente francese, figurò come un sultano fra due *houris*, rappresentate da altrettante bellezze parigine: la sua vita trascorse così, fra convivialità e libri. Adam Smith, il suo migliore amico, riteneva che si avvicinasse «all'idea del perfetto saggio e dell'uomo di virtù tanto quanto la fragilità umana poteva permettere».

Nato nel 1711, secondogenito di un gentiluomo di campagna del Border, Hume guadagnò molto denaro con i libri (cosa che nessun filosofo fa oggigiorno), si recò due volte in missione diplomatica, fu sottosegretario di stato per un certo periodo, per anni fu bibliotecario degli avvocati, visse con mezzo scellino al giorno nelle stanze che occupava nell'alto edificio di James' Court vicino al Lawnmarket di Edimburgo e conosceva pressoché tutti nel mondo britannico e francese della moda e delle lettere. Se si potessero rappresentare con una sola figura lo spirito e l'indole del XVIII secolo, questa figura sarebbe quella di David Hume.

Trascorse i suoi giorni in dispersive meditazioni filosofiche, ma la sua influenza è ancora grande. Thomas Henry Huxley osserverà che «se si vuole avere una chiara idea dei più profondi problemi posti all'intelletto umano non vi è bisogno di spingersi, per quel che posso giudicare, oltre i limiti della lingua inglese. Anzi, se il tempo stringe, basteranno tre autori inglesi: Berkeley, Hume e Hobbes». Comunque sia, Hume è certo uno dei più acuti pensatori moderni, più influente sia di Berkeley sia di Hobbes.

Samuel Johnson, che lo detestava, disse che Hume era un Tory solo per caso, con ciò intendendo che lo scetticismo religioso ne faceva uno strano partigiano della fazione del re e della Chiesa. Ciononostante, David Hume fu un Tory fervidissimo e nella sua *History* venerava Carlo I e Strafford. Nei libri

sosteneva, senza fornire molte spiegazioni (come accadrà anche con le sue idee politiche), che le impressioni, la morale e i gusti sono il prodotto della natura, anziché della ragione. Spregiatore dell'entusiasmo e uomo raramente animato da forti emozioni, Hume si schierò comunque a favore dell'antica causa contro la *whiggery*, a favore della fede contro la ragione e a favore della natura contro i diritti dell'uomo. Per comprenderne l'opera in modo appropriato, si devono leggere il *Trattato sulla natura umana* (scritto all'età di ventiquattro anni), le *Ricerche sull'intelletto umano* (1748) e le *Ricerche sui princìpi della morale* (1751). Lo stesso Hume giudicava l'*Intelletto umano* il più importante dei suoi libri.

I sistemi filosofici principali sono perenni. Hume si poneva nella linea degli scettici greci, o dei nominalisti medievali: gli piaceva bucare i palloni. Il più grande in cui si imbatté fu John Locke, che demolì completamente nell'*Intelletto umano*. La Ragione con l'iniziale maiuscola, ovvero la pura razionalità come guida della morale e della politica, aveva dominato la prima metà del XVIII secolo, e Locke era stato il grandioso campione ed esponente di quel sistema; ma furono altri a portarlo agli estremi. La pura Ragione non si riebbe mai dalla puntura d'ago di Hume, la cui critica verrà poi portata avanti da Kant. Ma anche dopo esser stati feriti a morte, i sistemi filosofici continuano a vivere per molto tempo nella coscienza pubblica, al punto che un giornalista come Thomas Paine loderà l'Età della Ragione a '800 inoltrato; e la ragione ha ancora oggi i suoi adoratori.

«La religione è irrazionale, il deismo è possibile solo in forma molto tenue: cosa darebbe per una rivelazione!, ma non, col vostro permesso, quella che pensiamo di aver già avuto.» Così Basil Willey ricapitola la teologia di Hume.[2] Il filo del ragionamento humiano è questo: Locke non comprese la natura delle idee innate. Esse esistono davvero, e formano anzi la natura umana appresa attraverso lo studio della storia; e sono queste idee innate, o impressioni, che ci guidano attraverso la vita.

La conoscenza che accumuliamo durante l'esperienza della vita è frammentaria e necessariamente imperfetta, a causa dell'imperfezione dei cinque sensi. Vi sono vasti regni dell'essere di cui non si può sapere nulla e i giudizi non si formano

sulla base di esperienze accumulate e sistemate in modo logico; tali esperienze aderiscono invece a idee generali, che sono il prodotto di «impressioni», benché l'origine delle impressioni sia inesplicabile. Non è possibile dire se sgorghino direttamente dall'oggetto, siano prodotte dalla facoltà creativa della mente, o derivino da Dio. L'immaginazione, non la mera conoscenza esperienziale, è la fonte del sapere. E nessuno può rendere conto dell'esistenza dell'immaginazione nei singoli: si tratta letteralmente di *genio*, anche se Hume non si esprime così.

Ciò che s'impara in questo mondo, lo si apprende attraverso le abitudini, le esperienze reiterate, e non tramite la ragione. «La nostra ragione non è in grado di darci garanzie (e non è neppure possibile supporre che lo faccia) sull'esistenza continuata e distinta del corpo.» L'educazione consiste in realtà nell'abitudine accumulata dalla stirpe. I modi della società non sono quelli della ragione, ma sono l'esperienza consuetudinaria della specie che inizia con i piccoli gruppi familiari e cresce poi fino a divenire stato. È pericoloso interferire, in base a principi di pura razionalità, con istituzioni sociali preziose, che sono dunque sviluppi naturali e non schemi logici. (In questo, Hume concorda con Montesquieu.)

Tutta la religione è irrazionale, deriva dalla Rivelazione e dalla fede e non può essere sostenuta attraverso un'argomentazione logica che consegnerebbe il cristianesimo ai suoi nemici. (Si tratta della posizione che fu dei nominalisti medievali e di altri prima di loro.) Nella natura vi sono misteri immensi che non si possono assolutamente penetrare. Nella morale non esiste alcuna sanzione metafisica o soprannaturale (quantomeno non se ne ha prova alcuna) e la ragione ci rivela solo un universo abitato da potenze misteriose che non si curano del bene o del male umani. No, la nostra morale, che Hume sostenne con perseveranza, sta nell'obbedire a regole di assenso e di dissenso in vigore da lungo tempo. La norma della morale ci viene mostrata dallo studio della storia e i suoi arbitri sono gli uomini dotati di grande intelligenza e di sentimenti delicati, le cui impressioni li impongono alla volontà dei loro simili.

Hume dichiarava che questo moderato scetticismo è l'unica efficace difesa del cristianesimo, della morale e delle istituzioni sociali esistenti. Si segua la Natura, non la Ragione vana e illusoria; si comprenda la natura dell'uomo e ci si faccia guidare di conseguenza: di più non si può conoscere, data la ristrettezza del nostro intelletto. «In tutti i tempi e in tutti i luoghi gli esseri umani sono così simili che la storia non ci dice nulla di nuovo o di strano. La sua utilità principale è solo quella di consentirci di scoprire i principi costanti e universali della natura umana.» La catena delle argomentazioni di Hume è forgiata con perizia e vigore, ed espressa con educato buon umore. L'effetto dei suoi libri, unito all'influenza generale esercitata da analoghe riflessioni di altri pensatori, iniziò a mutare il clima culturale della seconda parte del XVIII secolo, al punto che i *philosophes* – o molti di loro – abbandonarono il culto della ragione per occuparsi di storia, di riforme politiche e di dotte questioni che non aspiravano a divenire una scienza perfetta.

Hume, dunque, demolì il razionalismo mediante argomentazioni razionali, e, analogamente, demolì la dottrina del patto (o contratto) sociale, che già Montesquieu aveva messo in dubbio, tramite il senso comune. L'idea lockiana del contratto perdurerà per molto tempo ancora dopo la morte di Hume, specialmente fra i seguaci di Jefferson e i loro eredi. E nel 1762 Jean Jacques Rousseau pubblicherà il rivoluzionario *Contratto sociale*, ignorando del tutto gli argomenti del suo amico e ospite di un tempo David Hume. (Hume lo aveva sempre trattato con gentilezza, ma le eccentricità del francese alla fine porteranno il prudente scozzese a concludere che Rousseau era poco più di un pazzo, uno di quegli esaltati tetri e scriteriati.) Comunque, a livello intellettuale, Hume aveva distrutto la dottrina contrattualistica nel *Trattato* e nella *Morale*. La Costituzione americana non si inquadrerà in realtà nella dottrina contrattualistica di Locke, e neppure in quella di Rousseau, anche se a metà '800 alcuni secessionisti del Sud faranno riferimento all'idea del contratto sociale per giustificare la separazione dall'Unione.

Hume sosteneva che la società non si origina in un patto voluto da un popolo che prima viveva nell'anarchia. Al contrario, le prime forme di associazione umana sono i piccoli gruppi familiari; questi gruppi si alleano per difendersi dai nemici, così che lo stato politico si sviluppa lentamente dalle

loro necessità militari: «gli accampamenti militari sono le vere progenitrici delle città». (Per alcuni lettori di Hume questo punto era confermato dalle città inglesi di York e di Chester, le cui strade e le cui mura seguono il tracciato degli accampamenti romani che le avevano precedute.)

In principio, dunque, le persone, mosse dall'interesse, si uniscono in comunità più ampie per ottenere i benefici della protezione di un governo rudimentale, ma di solito non si tratta del gesto di sottomissione disperata congetturato da Hobbes. In seguito, fra i membri di una società nasce il senso del dovere, e la consuetudine li abitua a obbedire lealmente alle leggi.

Dal punto di vista storico, continua Hume, l'idea di contratto sociale non può essere dimostrata. I governi, compreso quello britannico, vennero fondati sulla forza: è questo ciò che riscontriamo quando analizziamo la storia degli stati moderni. I normanni, conquistando la Gran Bretagna, non ottennero il deliberato consenso della popolazione anglosassone, ma neppure estorsero loro una promessa di obbedienza totale: questo per quanto riguarda rispettivamente Locke e Hobbes. Anche fra gli stati dell'Europa del '700 quanti governi potrebbero affermare, dopo secoli di civiltà, di reggersi sul consenso dei governati? Solo il Regno Unito, la Repubblica olandese e alcuni cantoni svizzeri, dice Hume, che di fatto si chiede: perché si dovrebbe indulgere nelle fantasie politiche di Locke? Lo stato non è mai stato instaurato da contratti perfettamente liberi conclusi fra la maggioranza delle persone, per non parlare del consenso unanime.[3]

Nel 1787 i diversi stati della nuova nazione americana instaureranno «un'unione più perfetta», fondata sul consenso dei governati, attraverso le fatiche della Convenzione costituzionale, un «fascio di accomodamenti». Ma la base dell'accordo politico nazionale sarà più realistica sia della dottrina contrattualistica di Locke, sia di quella di Hobbes. Hume, insieme a Montesquieu, Blackstone e Burke, contribuì a chiarire la natura del consenso dei governati.

Gli artefici della Costituzione americana saranno consci del fatto che la loro nazione era iniziata nella violenza, nel senso che si era combattuta una guerra d'indipendenza e che i lealisti (un terzo della popolazione coloniale, secondo la stima di John Adams) erano stati spinti a emigrare o costretti a sottomettersi. I difensori del federalismo americano saranno del tutto consapevoli del fatto che alcuni stati ratificarono la nuova Costituzione solo dopo molte controversie e a volte con maggioranze risicate. E tuttavia il patto federativo americano non era né la tirannia descritta da Hobbes, né il volontario consenso universale descritto da Locke. Nella Costituzione e nella Dichiarazione d'indipendenza si può certo trovare l'idea di un patto, ma essa è più correlata alla concezione ebraica dell'Alleanza che non alle teorie di Hobbes e di Locke.

Lo stesso Hume certo non si rallegrò della Rivoluzione americana; benché fosse un critico corrosivo delle convenzionali dottrine settecentesche, non bramava le innovazioni. Desiderava conservare la tranquilla società britannica del suo tempo, tranquilla perlomeno se paragonata al secolo precedente. Non voleva alterare la morale dell'epoca, né danneggiare la fede religiosa popolare, né operare cambiamenti radicali nelle istituzioni sociali. Giustamente, diceva Hume, i magistrati civili considerano alla stessa stregua i rivoluzionari d'ogni obbedienza e i comuni ladri. Sapeva che gli innovativi concetti astratti, sicuri fintanto che rimangono confinati nella cerchia dei salotti e dei caffè, una volta volgarizzati possono scoppiare in modo improvviso e catastrofico come bombe incendiarie, e lo disse. «Perché scandagliare quegli angoli della natura che sono sicura fonte di guai?» Le ossessioni dei *philosophes* nei confronti della ragione astratta, dei sistemi aprioristici e degli insegnamenti inutili tendono a danneggiare la società. «Le verità *pericolose* per la società, se mai ce ne fossero, cederanno agli errori, che sono salutari e *vantaggiosi*». Ragionamenti fuorvianti possono allontanarci dalla virtù e dal piacere sociale. «La passione per la filosofia, come quella per la religione, pur mirando a correggere i nostri comportamenti e a estirpare i nostri vizi, se gestita in modo imprudente sembra soggetta all'inconveniente di incoraggiare l'inclinazione dominante o di spingere lo spirito con più decisione verso quel lato che già *attira* troppo a causa della predisposizione e della propensione dell'indole naturale.» Ossia, la filosofia può produrre dei fanatici come talvolta ha fatto la religione. E un uomo non dovrebbe neppure lasciare

che le sue speculazioni disturbino il suo comportamento equilibrato: lo stesso Hume procrastinò la pubblicazione della sua *Storia naturale della religione* fino alla morte, per risparmiarsi gli strali dell'ortodossia oltraggiata.

Come Montesquieu, Hume disprezzava gli spiriti e gli slogan rivoluzionari. Ciononostante, alla lunga le sue idee ebbero conseguenze rivoluzionarie. Fino al tempo di Hume erano il gentiluomo e lo studioso – quali egli era – a fissare i parametri del gusto e della morale: il loro favore ne garantiva l'imitazione da parte della massa. Ma quando il gentiluomo e lo studioso smetteranno di fungere da esempi, la sorte stessa della morale sarà messa in questione. Fino all'epoca di Hume un moderato scetticismo era sufficiente a mitigare la presunzione delle Chiese di stato: a quel tempo tali Chiese, appoggiate dal popolino, erano comunque al sicuro, tanto che quando Hume morì, nel 1776, si ritenne prudente sorvegliarne per otto giorni la tomba a Calton Hill, per timore che gli zelanti presbiteriani di Edimburgo consumassero la loro vendetta sul cadavere dello scettico. Ma in gran parte dell'Europa giungerà un tempo in cui la fede abbandonerà le masse e la Rivelazione verrà dimenticata. Allora la religione avrebbe avuto bisogno del baluardo razionale degli scolastici.

I libri di Hume avevano sbaragliato Locke e i razionalisti francesi, ma i sistemi filosofici e le loro confutazioni guadagnano lentamente l'attenzione del pubblico. Nell'ultimo decennio del XVIII secolo, a Parigi, nella cattedrale di Notre-Dame, la Ragione venne simbolicamente messa in trono come una dea (rappresentata da una prostituta); al governo di grandi stati vennero applicati degli assunti aprioristici e i Diritti dell'Uomo trionfarono sulla consuetudine e sulla prudenza. In Francia e altrove il mondo cortese, ozioso e ordinato di Hume veniva sommerso.

David Hume, che disapprovava la volgarità, si sarebbe probabilmente trovato a disagio nel XX secolo e tuttavia la nostra era è in parte opera sua. In Francia erano suoi intimi d'Alembert e Turgot, il grande razionalizzatore e il grande centralizzatore, difensori delle riforme sociali e della democrazia che raccolsero tempesta: amici curiosi per il campione dei modi consuetudinari e delle cause Stuart.

In patria, trovò un discepolo in Adam Smith, il filosofo del

nuovo ordine industriale e commerciale che segnerà la fine della vecchia Scozia rurale di cui Hume era patriotticamente orgoglioso. In Inghilterra Jeremy Bentham, il «grande sovversivo», trarrà la propria etica direttamente da Hume: Bentham, la cui giurisprudenza e il cui utilitarismo politico contribuirono ad aprire la strada a una società che Hume avrebbe trovato più ripugnante dell'ascesa dei Whig, che tanto cavallerescamente egli bistrattò.

Fu nel 1776, l'anno della *Ricchezza delle nazioni* e della Dichiarazione d'indipendenza, che Hume scese nella tomba di Calton. Nel testamento destinò una cifra alla riparazione di un ponte nei pressi di Ninewells, specificando che il lavoro non avrebbe dovuto danneggiare l'aspetto dell'incantevole vecchia cava che aveva ammirato per anni. Nonostante tutta la sua causticità, in ultima istanza Hume si schierò dalla parte delle vecchie usanze, della consuetudine, delle cose e dei modi antichi, e del gusto raffinato, esercitando un influsso durevole, non ultimo in America, come critico mordace delle delusioni alla moda e come esempio di dotta franchezza. Una volta scrisse al conte di Balcarres che i Whig, che erano soliti concedere abbondanti favori agli uomini di lettere, non si accontentavano di bugie *piccole*. E Hume non acconsentì mai a proferirne di grosse. Gli americani del 1776, e delle epoche successive, riconobbero in lui un uomo onesto.

Come è accaduto che Hume, con i suoi pregiudizi tory, abbia potuto ottenere una fama di tutto riguardo nell'America che preferiva i Whig? Anzitutto prese l'America sul serio. Consigliò a Edward Gibbon di scrivere il suo *Decadenza e caduta* in inglese (invece che in francese – al tempo lingua della cultura raffinata – come inizialmente l'autore intendeva fare), perché «le solide e crescenti istituzioni d'America, dove temiamo senza necessità l'inondazione dei barbari, promettono alla lingua inglese una stabilità e una durata superiori». Era il 1767. Vent'anni dopo le sue idee sul governo svolgeranno un ruolo nella stesura della bozza della Costituzione americana tramite James Madison, il principale redattore del documento. Come nota Irving Brant «da David Hume, che constatò come i conflitti sociali siano più complessi di quanto li ritenesse Aristotele, deriva l'idea che la stabilità può essere raggiunta equilibrando ceto con ceto e interesse

con interesse, motivo per cui una grande repubblica dovrebbe essere più stabile di una piccola, anche se più difficile da organizzare».[4]

Ciò che Madison e altri americani trovarono attraente in Hume era il suo senso comune, l'esser libero da mistificazioni, errori grossolani e convinzioni fanatiche, e il suo potente intelletto pratico, che definì la politica l'arte del possibile. Quantunque critico efficace della ragione astratta, David Hume era profondamente razionale; in politica evitò i meschini fanatismi, come la maggior parte degli americani fece dopo la Rivoluzione e continua a fare oggi.

Hume operò sullo spirito americano anche come storico. Malgrado gli errori e le partigianerie della sua *History*, dettagli che Jefferson e i radicali inglesi del suo tempo cercarono con foga, i suoi molti volumi, pubblicati fra il 1754 e il 1761, diedero alla storia inglese un significato e una drammaticità fino ad allora mancanti. E a parte le piccole sviste, era una storia ben fatta. Hume diceva per esempio che la Costituzione inglese e la libertà inglese nel diritto ebbero i loro inizi in epoca normanna, mentre Jefferson e i Whig inglesi sostenevano con passione che *doveva* esserci stata una costituzione anglosassone da cui alla lontana derivava la libertà moderna, anche se non erano in grado di trovare alcun documento probatorio. Su questo punto i più seri storici del '900 si sono schierati quasi all'unanimità con Hume e gli «storici whig» sono oggi screditati. Hume possedeva la sapienza dell'immaginazione che mancava agli storici suoi avversari.

Come accadde che uno scettico come lui potesse essere letto con tanta attenzione in un'America che venerava Jonathan Edwards? In parte perché il pubblico americano non era monolitico: in linea di massima Hume veniva letto da persone con retroterra episcopaliano o deista, ed Edwards da chi professava il calvinismo. Peraltro non era necessariamente contraddittorio leggerli entrambi. Edwards difendeva la Rivelazione e la fede, e così, a modo suo, faceva Hume. Entrambi attaccavano l'incedere del razionalismo illuministico. E non è paradossale che gli americani continuino ancora oggi ad aderire alla fede in religione e allo scetticismo in politica. Lo scetticismo non è incredulità; è il rifiuto degli approcci semplicistici e delle ristrettezze fanatiche. Fintanto che influenzano gli atteggiamenti politici americani, le intuizioni politiche di Hume sono un fermento salutare.

Le leggi d'Inghilterra: Blackstone

L'America coloniale non aveva regolari scuole di diritto e i giuristi educati in Inghilterra erano pochi. Proprio quando la Legge sul bollo del 1765 stava spingendo molti americani a ribellarsi al governo imperiale, a Londra venivano pubblicati i *Commentaries on the Law of England* di Sir William Blackstone, un'opera che avrà più influenza in America che in Gran Bretagna. Come dirà Burke alla Camera dei Comuni dieci anni dopo, malgrado la disparità di popolazione, nelle tredici colonie e in Inghilterra venne venduto quasi lo stesso numero di copie dei *Commentaries*.

L'Inghilterra aveva le *Inns of Court*, i docenti di diritto di Oxford e di Cambridge, e giudici istruiti; l'America aveva solo dei giuristi senza molta istruzione formale e il Blackstone come manuale. Da lui la maggior parte degli americani con qualche interesse nel diritto acquisì le conoscenze di base del diritto naturale, del common law, dell'equity e dei «diritti costituzionali degli inglesi».

William Blackstone (1723-1780) era il primo docente di diritto inglese (distinto dal diritto romano) di Oxford e più tardi giudice presso il tribunale civile. Scriveva con stile lucido e i repertori di giurisprudenza riportano molte delle sue decisioni in aula. Era un Tory e si oppose alla Rivoluzione americana, sostenendo la supremazia del parlamento. Ma non aveva importanza: in America il suo libro fu popolare dopo la Rivoluzione, come lo era stato prima della guerra d'indipendenza. Perfino Jefferson, benché divergesse da Blackstone su alcuni punti e si lamentasse che il giudice avesse reso tory tutta l'Inghilterra, leggeva Blackstone di continuo, e ne fu influenzato quanto lo era stato da Coke, da Kames e da altre autorità giuridiche, di cui copiò dei passaggi per il suo *Commonplace Book*.

Nella spiegazione del diritto inglese di Blackstone c'è qualcosa di Locke e di Montesquieu, ma soprattutto c'è l'eredità del common law e dell'equity discussi in un precedente capi-

tolo di questo libro. Allora come adesso, e diversamente da quello delle nazioni del continente, il diritto inglese non era codificato e i *Commentaries* di Blackstone servirono il nobile e utile scopo di consentire a «gentiluomini e studiosi» (un'espressione di Blackstone), oltre che ai giuristi, di individuare un certo ordine nella colossale massa dei precedenti, accumulatisi lungo sette secoli. In America la funzione preminente dei *Commentaries* fu educativa e la fama di Blackstone rimase grande anche dopo gli attacchi, in Inghilterra, di Bentham e dei giuristi analitici. (Dopo il 1850, in Gran Bretagna l'opera di Blackstone iniziò a riguadagnare terreno sostenuta dalla più recente scuola storica del diritto.)

Negli Stati Uniti, dove non era stato promulgato alcun codice giuridico nazionale, né statale* completo, eccetto quello della Louisiana (una revisione del codice civile francese), il Blackstone rimase il prototipo del manuale di diritto fino alla pubblicazione (1825-1830) dei *Commentaries on America Law* del cancelliere** James Kent di New York; ma anche dopo questo evento, per un certo periodo in alcuni stati e in alcuni distretti si preferì il Blackstone. I due principali autori di giurisprudenza della prima Repubblica, Joseph Story e James Kent, dovevano molto a Blackstone e più volte riconobbero il loro debito.

Blackstone iniziava i *Commentaries* con un'affermazione di diritto naturale che pur non soddisfacendolo, confermava l'appello degli americani a una giustizia che andasse oltre gli statuti parlamentari. In lui si mescolano due correnti di pensiero «giusnaturale»: quella di Cicerone, degli scolastici e di Richard Hooker, e quella dei pensatori secenteschi Grozio e Pufendorf, oltre che del giurista settecentesco svizzero Burlamaqui. Le due scuole non sono sempre in armonia, ma, a proposito del diritto naturale, Blackstone, e gli americani di cui contribuì a formare i concetti giuridici, non facevano distinzioni sottili.

«Questo diritto di natura» scrive Blackstone «essendo coe-

* Negli Stati Uniti «nazionale» equivale a «federale», mentre il termine «statale» riguarda il singolo stato dell'Unione. (*NdC*)

** *Chancellor* negli Stati Uniti è il presidente di una *chancery court*, un tribunale di equity. (*NdC*)

vo al genere umano e dettato da Dio stesso, impegna certamente in modo superiore a qualsiasi altro. Vincola l'intero globo, tutti i paesi e tutti i tempi: nessuna legge umana è valida se lo contrasta, e quelle che lo sono derivano la loro forza e la loro autorità, in maniera diretta o indiretta, da quest'origine.» Poi prosegue descrivendo, con toni simili a quelli di Montesquieu, il «ricorso alla ragione» e le «particolari esigenze di ogni individuo» come cause di variazioni nell'applicazione del diritto naturale. Non sta esponendo l'antica idea puritana delle leggi di Dio che operano direttamente sulla società moderna; ma il «diritto di natura» sanzionerà presto la chiamata alle armi dei patrioti americani contro la corona e il parlamento.

A parte quest'esito semiaccidentale, l'opera di Blackstone tendeva a conservare il retaggio del diritto inglese in America; come osserva Daniel Boorstin, i *Commentaries* «sottrassero ai giuristi coloniali la pericolosa tentazione di crearsi un loro codice».[5] Blackstone era un campione dei precedenti del passato e delle usanze antiche: senza il freno da lui esercitato sui poco istruiti giuristi americani, molto del valore della collaudata supremazia del diritto inglese avrebbe potuto perdersi nell'ignoranza e nell'improvvisazione.

Lo stesso common law, quand'anche Blackstone non lo avesse interpretato, è nello stesso tempo conservatore (giacché fondato su consuetudini immemori) e suscettibile di sviluppi e di adattamenti (giacché non è limitato da un codice scritto). Questa fortunata combinazione era ciò di cui l'America aveva bisogno e fino alla Rivoluzione il common law prevalse in tutte le colonie, anche se a volte in forma semplificata o modificata. Il common law sarà in vigore in tutti i tredici stati originari, e alla fine anche negli altri, eccetto la Louisiana (ma in parte anche lì): in qualche stato verranno fatti dei tentativi per codificare le leggi americane, tentativi che falliranno o conserveranno una forma rudimentale. La questione se il common law inglese dovesse far parte o costituire la base della Costituzione degli Stati Uniti fu oggetto di un acceso dibattito fino agli anni intorno al 1830, e ancora oggi non è del tutto chiusa per gli studiosi di diritto. Resta comunque vero che, benché molti americani oggi ritengano le leggi il prodotto degli organi legislativi, in realtà la base del

diritto americano, ancora applicato in innumerevoli casi, è quel common law che iniziò a svilupparsi in Inghilterra nove secoli fa.

Il diritto naturale descritto da Blackstone si radicava nell'etica cristiana e ribadiva «i diritti assoluti dell'uomo», ovvero la libertà naturale del genere umano, che consistevano di tre articoli: «il diritto alla sicurezza personale, il diritto alla libertà personale e il diritto alla proprietà privata». Questi diritti non erano però assoluti, cioè senza limiti: come dice Blackstone «ogni uomo, quando entra in società, rinuncia a una parte della sua libertà naturale come prezzo di un acquisto tanto prezioso, e, in cambio dei benefici delle relazioni reciproche, si obbliga a conformarsi a quelle leggi che la comunità ha ritenuto giusto stabilire». Qui sta la dottrina fondamentale della politica americana, espressa in modo più chiaro che in Locke.

Le leggi umane moderne ricalcano quelle naturali: Blackstone e i suoi discepoli americani Story e Kent lo ribadirono più volte. Tutti consideravano il common law come l'approccio più prossimo (quantunque imperfetto) al diritto naturale, giacché si era sviluppato dalle esperienze, dalle osservazioni e dal consenso di molte generazioni di uomini saggi, e giacché ne era stata ripetutamente messa alla prova la conformità alla giustizia naturale. Per Jefferson e per i suoi seguaci, invece, il common law era sospetto proprio perché antico: preferendo la modernità, cercarono invano di dare vita a un corpo alternativo di leggi americane.

In America il common law venne attaccato anche da Jeremy Bentham, il suo formidabile avversario inglese, che scriverà al presidente Madison, ai governatori dei diversi stati e perfino ai cittadini americani nel loro complesso, offrendosi di redigere per loro un codice di leggi nuovo, basato su principi utilitaristici. (Bentham non aveva mai visitato l'America: il suo più intimo amico americano era Aaron Burr che, mentre era in esilio, visse con lui a Londra per un certo tempo e la cui figlia, Theodosia, intraprese la traduzione dal francese in inglese di alcuni suoi manoscritti.)

Madison tuttavia apprezzava le virtù del common law più di Jefferson: l'inconsistenza della lettera dell'eccentrico Bentham lo sorprese ed egli rifiutò la proposta. (James Mill, il più stretto discepolo di Bentham, dichiarò in seguito di poter redigere un codice di leggi completo per l'India, pur non avendo mai messo piede in quella terra.) Fino agli anni intorno al 1830 la definitiva adozione del common law in tutti gli stati, eccettuata la Louisiana fondata dai francesi, rimase comunque in forse.

Gli scritti giuridici dottrinali di Kent e di Story, impregnati di concetti blackstoniani, vinsero la battaglia per conto del common law. Se non fosse stato per i loro trattati, sostiene Roscoe Pound, «il diritto americano avrebbe potuto perdere la sua unità e in tal caso il movimento per un prematuro codice benthamiano avrebbe potuto diffondersi nel paese come accadde con i codici francesi in Europa. Se il diluvio di statuti che si riversò fin dall'inizio dai nostri organi legislativi fosse stato trasformato in un sistema di regole solo locali allorché il paese venne unificato economicamente, molto verosimilmente staremmo ora cercando conforto nei codici, se già non lo avessimo fatto molto tempo fa».[6] Ma il diritto americano rimase incodificato e dunque più flessibile e più strettamente connesso ai precedenti inglesi della libertà e dell'immunità personali. Diversamente, le assemblee legislative statali, male istruite, avrebbero potuto ridurre i diritti concreti degli americani, credendo confusamente di stare liberando il popolo da anacronistiche consuetudini medievali.

Col tempo, insieme al common law fu instaurata l'equity inglese adattata ai tribunali americani. Per alcuni americani, in particolare nella Nuova Inghilterra e nei territori di frontiera, l'equity risultava ancor più sospetta, giacché sembrava conferire ai giudici un potere discrezionale di stampo antidemocratico, e giacché era mite nei confronti dei folli. Ma anche qui il giudice Story trionfò, soprattutto tramite il suo trattato su quella specifica giurisprudenza e nell'ultimo quarto del XIX secolo, perfino i tribunali del Massachusetts potranno emettere sentenze di equity.

Benché Blackstone non fosse affatto il Solone d'America, probabilmente nessun altro nuovo stato-nazione è stato tanto influenzato da una singola autorità giuridica estera. Fino a metà del XIX secolo, o anche più in là, pochi erano i giudici americani la cui fonte principale di sapere giuridico non fosse una copia del Blackstone, spesso integrato da Kent. (Alcuni

ritenevano di poter fare addirittura a meno del Blackstone e di poter emettere sentenze basate sulla pratica.) In assenza di un manuale come i *Commentaries*, la giustizia sarebbe stata molto più rozza; se fosse mancato il fondamento giusnaturale offerto dal manuale blackstoniano, la storia della giurisprudenza americana lungo il XIX secolo avrebbe potuto essere molto diversa.

Quando John Marshall era un ragazzo delle Blue Ridge Mountains, alla frontiera della Virginia, il padre sottoscrisse a suo nome un abbonamento alla prima edizione americana del Blackstone, curata da St. George Tucker (il quale riteneva che la Costituzione degli Stati Uniti non avesse esteso il common law alla nazione). Poiché il ragazzo era destinato all'avvocatura, padre e figlio lessero insieme quei volumi. John Marshall divenne il più grande dei giudici supremi, anche se non fu mai un fine studioso di diritto: oltre a quella lettura, la sua unica preparazione formale per la pratica legale consisté in una serie di conferenze di George Wythe, presso il College of William and Mary, seguite nel corso di una licenza durante la Rivoluzione. Come il suo più dotto collega Joseph Story, Marshall considerava Blackstone la migliore guida attraverso il labirinto del diritto; così, in un certo senso, Sir William Blackstone finì per presiedere la Corte Suprema degli Stati Uniti nel periodo in cui venivano stabiliti i poteri indipendenti di quell'organo.

Blackstone è ancora studiato nell'America del '900. Si è ritornati, dice Sir William Holdsworth, l'esauriente storico del diritto inglese, «a una filosofia del diritto più ampia, che non disdegna le lezioni del passato o la saggezza del diritto antico. Così per noi Blackstone non è, come lo descrisse Bentham, il nemico di tutte le riforme e il pensatore impreciso che usava i suoi talenti letterari per sostenere gli abusi esistenti. È invece il letterato, lo studioso di storia e il giurista che ha intrecciato in una trama armoniosa i vari fili che compongono la stoffa dell'antico diritto inglese; diritto che, sia in Inghilterra sia negli Stati Uniti, costituisce il fondamento di quello che ci governa oggi».[7]

Alexis de Tocqueville, all'incirca nell'epoca in cui in America il common law prevaleva sui suoi avversari, scriveva che la struttura politica americana è controllata da una sorta di

aristocrazia professionale di giuristi, rispettosi dei precedenti, e dei diritti e delle consuetudini del passato, e ostile alla temerarietà; questa aristocrazia sa frenare gli impulsi democratici indisciplinati. «Se mi si domandasse dove colloco l'aristocrazia americana, risponderei senza esitare che non è tra i ricchi, i quali non hanno alcun legame comune che li unisca. L'aristocrazia americana è al banco degli avvocati e sul seggio dei giudici ... Forte del diritto di dichiarare le leggi incostituzionali, il magistrato americano interferisce continuamente negli affari politici. Egli non può forzare il popolo a fare certe leggi, ma almeno lo costringe a non essere infedele alle sue proprie leggi e a essere coerente con sé stesso».[8]

Quei giuristi e quei giudici americani erano gli eredi di Sir William Blackstone.

La politica della prudenza: Burke

Edmund Burke (1729-1797), un irlandese che diventerà il più fervido difensore della costituzione inglese, era un uomo poliedrico e brillante. «Signore,» disse Samuel Johnson (che, pur essendo il più convinto dei Tory, quasi perdonava a Burke di essere Whig) «Burke è un uomo che, se lo incontraste per la prima volta lungo la via dove siete stato fermato da una mandria di buoi, e insieme vi riparaste per qualche minuto, vi parlerebbe in maniera tale che, al momento di separarvi, direste: "Ecco un uomo straordinario".»

In questo capitolo ci occuperemo di un solo aspetto di Burke: il suo ruolo di difensore della prudenza e degli accomodamenti politici, ruolo che lo aveva reso famoso nelle tredici colonie. Dalla Rivoluzione americana fino ad anni recenti, quasi in ogni scuola secondaria, il famoso discorso burkiano alla Camera dei Comuni (1775) sulla conciliazione con le colonie americane è stato letto e studiato come modello di saggezza politica, di logica e di retorica: e viene ancora ristampato. Ma in Burke vi era molto più che un atteggiamento conciliante verso le colonie e la prudenza politica era solo uno dei molti insegnamenti che hanno garantito a Burke un posto elevato nella storia delle dottrine politiche, posizione che il pensatore angloirlandese non si sarebbe mai aspetta-

to di conquistare. In America comunque il lungo discorso sulla conciliazione esercitò un'influenza maggiore di qualunque cosa Burke dicesse o scrivesse in seguito. Inoltre, cronologicamente la disamina di quel suo discorso ci conduce alla Dichiarazione d'indipendenza.

Burke, figlio di un giurista di Dublino, intendeva diventare un letterato, e si stabilì perciò a Londra. Ma nel 1759 venne coinvolto nella politica attiva, divenendo presto il principale pensatore whig. Nel partito, che aveva quasi costantemente dominato l'Inghilterra fin dalla Rivoluzione Gloriosa, era cresciuto l'allarme per le opinioni tory di re Giorgio III, il quale intendeva governare come un «re patriota», che la Camera dei Comuni lo volesse o no. Ma i Whig erano divisi in parecchie fazioni, e il marchese di Rockingham, capo di una delle più importanti famiglie whig, si fece avanti, deciso a riformare il partito e a frenare le ambizioni regie.

In Burke Rockingham vide un uomo che poteva contribuire a sanare i malanni dei Whig. Nel 1765, quando divenne primo ministro perché il re ritenne necessario accettarlo, Lord Rockingham nominò Burke suo segretario privato e di lì a poco fece in modo che la città di Wendover lo eleggesse alla Camera dei Comuni. All'età di trentacinque anni, Edmund Burke iniziò una carriera parlamentare che durerà trent'anni, i primi dieci dei quali saranno gravati dall'ombra della crisi politica scoppiata nelle colonie americane.

Con l'America Burke aveva dei legami personali. Nel 1771, l'Assemblea generale della provincia di New York lo nominò suo rappresentante a Londra. (All'epoca era abbastanza comune che i membri del parlamento venissero ingaggiati dalle diverse colonie perché ne rappresentassero gli interessi politici in Inghilterra, dato che tali uomini conoscevano i meccanismi governativi; altri rappresentanti, invece, provenivano dalle colonie, per esempio Benjamin Franklin.) Anche se non visitò mai l'America, Burke si era interessato molto delle colonie fin dall'adolescenza, aveva studiato attentamente il paese in qualità di direttore dell'*Annual Register* e aveva scritto (in collaborazione con un amico) *An Account of the European Settlements in America*, pubblicato nel 1757. Ricoprirà l'incarico di rappresentante di New York fino al

1775, allorché i Whig moderati che lo avevano scelto non verranno allontanati dal potere.

Quando nel 1765 s'insediò il governo Rockingham, i coloni americani erano già furibondi per via della Legge sul bollo varata dal governo Grenville, che aveva appena lasciato l'incarico. L'anno successivo, la prima questione importante che Burke si trovò ad affrontare, proprio il giorno stesso in cui entrava in possesso del suo seggio alla Camera dei Comuni, fu l'uragano politico che si preparava nelle colonie americane. Nel corso degli ultimi trent'anni del '700 infatti la Gran Bretagna perderà un impero in America settentrionale e ne consoliderà e amplierà un altro in India. Fino alla fine della Rivoluzione, Burke si occuperà con passione della questione americana.

Negli Stati Uniti perdura l'errata impressione che egli fosse «a favore» della causa rivoluzionaria americana. In realtà egli non approvò mai alcuna rivoluzione a eccezione della Rivoluzione Gloriosa del 1688, che definì una rivoluzione non fatta, ma evitata, e dunque niente affatto una rivoluzione. Su alcuni punti simpatizzava, è vero, con gli americani che si opponevano in modo più moderato alle politiche coloniali di Giorgio III, ma giudicava una iattura la rivoluzione e la separazione dall'impero. Nel 1766 Burke e i Whig di Rockingham speravano che la perdita dell'America potesse essere scongiurata mediante concessioni e accomodamenti tempestivi.

Probabilmente, però, la secessione dell'America dall'Impero britannico era inevitabile. Dopo la pace del 1763, che mise fine alla guerra dei Sette anni, le colonie americane non avevano più bisogno della protezione britannica contro i francesi. Crescendo rapidamente di numero e in prosperità, e lontani da Westminster e da Windsor, due milioni di americani di ascendenza europea propendevano per l'autogoverno. A quel tempo, inoltre, l'antico sistema commerciale mercantilistico, espresso negli Atti di navigazione del parlamento, mostrava segni di cedimento. Presto la sua giustificazione teoretica verrà minata da Adam Smith ed esso non avrebbe potuto coincidere più a lungo con gli interessi economici delle tredici colonie.

Peraltro, se Giorgio III e i suoi ministri non avessero insistito nel rivendicare sull'America diritti di sovranità assoluta che

non erano in grado d'imporre, la rottura fra la Gran Bretagna e le colonie avrebbe potuto essere procrastinata, o qualche tenue legame con l'Impero britannico avrebbe potuto essere conservato a tempo indefinito. Il tema iniziale della disputa verteva sul se e sul come le colonie nordamericane dovessero accollarsi una parte dei costi della difesa dell'Impero. Durante la guerra dei Sette anni, le diverse assemblee coloniali avevano approvato degli stanziamenti volontari per contribuire alle operazioni contro i francesi, ma le somme furono scarse e concesse controvoglia. L'errore fondamentale di re Giorgio III e dalla maggior parte dei suoi ministri fu il tentativo di procurarsi entrate regolari da adibire a questo scopo, mediante la tassazione «esterna» e «interna» delle colonie.

Benché la richiesta di contribuzione non fosse di per sé irragionevole, assurdo era il fatto che giungesse quando la minaccia francese aveva finito di esistere. (Ma gli indiani, minacciavano ancora le frontiere.) Essa offese l'orgoglio dei coloni, che rivendicavano tutti i «diritti degli inglesi», anzi, di fatto, qualcosa di più dei diritti posseduti dai sudditi in Gran Bretagna e Irlanda.

George Grenville, primo ministro dal 1763 al 1765, aveva deciso che le colonie dovessero pagare un terzo del costo del mantenimento delle truppe in America. La maggior parte di quella somma avrebbe dovuto essere raccolta attraverso una tassa «interna» sui giornali e sui documenti ufficiali e legali, ai quali doveva essere apposto un bollo. Così, all'inizio del 1765, il parlamento varò la Legge sul bollo (*Stamp Act*): per la prima volta, il governo britannico imponeva tasse interne ai coloni, e l'opposizione coloniale fu immediata e clamorosa.

Nonostante ciò che asserivano molti patrioti americani (e talvolta Burke stesso), Giorgio III non era né un tiranno, né un folle. Era un sovrano caparbio, bene intenzionato e dai talenti limitati. Voleva essere un patriota e si considerava il campione del bene comune contro l'oligarchia whig che egli riteneva avesse usurpato i poteri riservati alla corona. Quando morì, gli inglesi lo piansero a lungo, anche se negli ultimi anni era diventato pazzo. L'imprudenza gli fece perdere un impero, ma era un sovrano di buon carattere, il primo vero inglese della dinastia Hannover, e lottò inflessibilmente, a

volte senza eccessivi scrupoli, contro la direzione che la politica aveva assunto nella sua epoca.

Per trent'anni Burke contrasterà il re e la maggior parte dei suoi ministri. Durante il dibattito sulla politica americana si batté contro Giorgio in modo particolarmente aspro, ritenendo che se il re fosse riuscito a ridurre le libertà delle colonie, avrebbe presto instaurato una politica assolutista come quella di Giacomo II.

Ma nel 1765, dopo aver costretto alle dimissioni il gabinetto Grenville che aveva ideato la legge sul bollo, il sovrano Giorgio III, pur di aver un governo, si vide costretto ad accettare il gabinetto del Whig moderato Lord Rockingham. Burke era il consigliere di Rockingham: lui e il nuovo primo ministro sapevano di doversi muovere con cautela, giacché il re non li amava e a volte agiva come se Rockingham non esistesse. Sapevano anche che i più irascibili fra i coloni erano ostinati almeno quanto il re: quale accomodamento si poteva escogitare per riconciliare prudentemente libertà e ordine?

Da Boston a Savannah lo slogan era «nessuna tassazione senza rappresentanza», che in realtà significava «nessuna tassazione da parte del parlamento». I principali rappresentanti delle colonie detestavano la Legge sul bollo, o qualsiasi altra forma di tassa interna: se avessero potuto, avrebbero eliminato tutte le tasse imposte dalla Gran Bretagna.

Ma i patrioti non nutrivano neppure alcuna reale aspettativa di ottenere una rappresentanza parlamentare. Qualche membro coloniale di bandiera alla Camera dei Comuni non avrebbe dato alle tredici colonie un'influenza proporzionale alla loro popolazione o alle loro aspirazioni: perlomeno non nel parlamento non ancora riformato del XVIII secolo, giacché a quei tempi la Camera dei Comuni ammetteva più membri dai borghi spopolati e clientelari della Cornovaglia che dall'intera Scozia. Se anche alle colonie fosse stato garantito un numero di rappresentanti proporzionale alla popolazione, in caso di conflitto di interessi, essi sarebbero stati comunque messi in minoranza dai membri britannici, superiori di numero, proprio come accadde, non molto dopo, ai membri irlandesi. Inoltre, Boston, New York, Filadelfia e Charleston, data la lentezza delle comunicazioni del tempo, erano troppo distanti da Londra per partecipare con tempestività all'attività

parlamentare. In realtà, i politici coloniali non desideravano né la tassazione, né la rappresentanza: volevano garanzie di autonomia politica per tutte le colonie, vale a dire il ripristino della situazione che esisteva di fatto (con poche eccezioni parziali e brevi) fin da quando erano iniziati gli insediamenti nell'America settentrionale.

La Legge sul bollo di Grenville, fortemente impopolare sia come innovazione fiscale, sia come mezzo per il mantenimento di istituzioni civili e militari britanniche in America settentrionale (che, in effetti, avrebbero potuto ridurre i poteri delle assemblee coloniali), aveva spinto alcuni coloni a pensare all'insurrezione. Così, la prima incombenza del nuovo governo Rockingham fu quella di eliminare le cause del malcontento nordamericano e di rassicurare Giorgio III che non si stava cedendo all'insolenza delle colonie.

Determinati a revocare la Legge sul bollo, i seguaci di Rockingham godettero del potente appoggio di William Pitt e della sua fazione whig, i quali, spingendosi oltre Rockingham, Burke e il gabinetto, dichiararono che qualsiasi forma di tassazione delle colonie sarebbe stata incostituzionale. I discorsi di Pitt e di Burke ebbero subito la meglio: la Camera dei Comuni abrogò la Legge sul bollo.

Ma il parlamento e il Consiglio privato del sovrano, in parte per placare il re, vararono il *Declaratory Act*, il quale asseriva il diritto della corona e del parlamento a legiferare per le colonie, un decreto che comunque ometteva ogni riferimento alla tassazione. Per ragioni diverse, soddisfaceva abbastanza sia il re sia Pitt, ma avrebbe costituito una spina nel fianco per i coloni più radicali, i quali, pur affermando di obbedire alla corona, sostenevano di non essere costituzionalmente sudditi del parlamento, sia perché le concessioni erano state rilasciate esclusivamente dal re, sia perché gli americani non erano rappresentati a Westminster.

Burke non desiderava che gli americani ottenessero dei seggi alla Camera dei Comuni, giacché si trattava di un progetto impraticabile. Inoltre, come aveva scritto nell'*Annual Register* per il 1765, dare seggi parlamentari a colonie in cui la schiavitù dei neri era sostenuta attraverso leggi coloniali sarebbe stato incongruente con un parlamento libero: «Il senso comune, non solo l'autoconservazione, sembrano vietare

che quanti si concedono un diritto illimitato sulle libertà e sulle vite di altri partecipino all'elaborazione di leggi per coloro che da tempo hanno rinunciato a tali distinzioni crudeli e ingiuste».

L'abrogazione della Legge sul bollo e l'adozione del *Declaratory Act* furono pressoché gli unici risultati importanti raggiunti dal primo ministero Rockingham, che durò poco più di un anno. Al re Pitt, con la sua popolarità, sembrava più utile di Rockingham. Inoltre, malgrado la sua idea che la Costituzione proibisse di tassare i coloni, Pitt era più deciso di Rockingham sul fatto che le assemblee coloniali dovessero riconoscere la supremazia del governo britannico.

Prima di lasciare l'incarico, Rockingham, Burke e i loro colleghi riuscirono a modificare il *Revenue Act* di Grenville, con notevole vantaggio delle colonie: la rimozione dei dazi preferenziali sulle melasse importate in America settentrionale venne particolarmente applaudita nella Nuova Inghilterra. Insieme all'abrogazione della Legge sul bollo, queste misure riformatrici fecero di Burke uno dei politici inglesi più popolari nell'America settentrionale.

I seguaci di Rockingham erano stati utili al re; ora venivano accantonati. Negli anni seguenti, Giorgio III cambierà tutta una serie di ministri, approdando poi a Lord North e agli «Amici del re» (i *King's Friends*). Quando il marchese di Rockingham lasciò l'incarico, l'intera fazione riformatrice si disperse; ritornerà al governo anni dopo, ma solo per un breve intervallo. Così Burke divenne ciò che sarebbe rimasto per quasi tutto il tempo, fino alla fine dei suoi anni parlamentari, cioè un capo dell'opposizione. I suoi talenti furono indirizzati al salvataggio dell'America per l'impero.

La serie di eventi che portarono alla Rivoluzione americana costituisce una storia poco piacevole da raccontare. Il sovrano, la fazione chiamata «Amici del re» e i Whig di Bedford devono assumersi gran parte del biasimo, e altrettanto dicasi per i demagoghi e gli estremisti di Boston, di New York e di altre città americane. Il *Revenue Act* di Townshend, che imponeva nuovi dazi, suscitò una nuova ondata di risentimento nelle colonie. Per quasi tre anni i seguaci di Rockingham non riuscirono a organizzarsi, ma all'inizio del 1769, Burke si pronunciò ripetutamente contro le misure di crescente severità e di dub-

bia legalità del governo, in particolare contro la mozione del duca di Bedford che intendeva trasferire in Inghilterra gli americani accusati di tradimento per processarli. Le sue argomentazioni contro i dazi di Townshend, anche se pronunciate tardivamente, cominciarono ad acquistare peso.

La popolarità di Burke in America giunse presto al suo apice. Era amico dei coloni, ma non della rivoluzione. Nel 1770, a proposito della riforma parlamentare in patria, disse: «In verità, tutto ciò a cui mirano gli uomini saggi è preservare le cose dal peggioramento. Coloro che si aspettano riforme perfette, deludono o vengono delusi miseramente». Nelle colonie, molti condividevano questa prudenza.

All'inizio del 1770 giunse a capo del governo Lord North, un docile strumento del re. Gli uomini di Rockingham, a cui si unirono Grenville e i suoi seguaci, concentrarono l'opposizione sulla disastrosa politica americana degli «Amici del re». Gli attacchi di Burke a Lord North, talvolta intemperanti, confermarono l'elevata opinione che gli americani avevano di lui; e da allora, per gli storici americani popolari, North è sempre rimasto una specie di orco. Benché North proponesse di abrogare tutti gli odiati dazi eccetto la tassa sul tè, si ritenne necessario dislocare due reggimenti britannici a Boston per tenere a freno i radicali del Massachusetts.

Il 5 marzo 1770 avvenne il massacro di Boston, nel quale furono uccisi cinque americani: fu Samuel Adams, che aveva incoraggiato le provocazioni alla guarnigione britannica di Boston, a definirlo «massacro». Ma John Adams, suo parente, allora giovane avvocato, assunse la difesa dell'ufficiale britannico comandante del distaccamento che aveva sparato sulla folla e un tribunale del Massachusetts lo assolse.*

E tuttavia non si riusciva a riportare la calma nella colonia nordamericana. Poco dopo essere entrato in carica, Lord North aveva abrogato la maggior parte dei dazi di Townshend, ma aveva mantenuto la tassa sul tè. Gli uomini come Samuel Adams non l'avrebbero però pagata, né avrebbero

* «Vi sono ragioni per sospettare che Sam Adams abbia provocato l'intero incidente – una delle vittime fece quest'accusa sul letto di morte – per infiammare la plebaglia»; cfr. MARK M. BOATNER, III (a cura di), *Encyclopedia of the American Revolution*, New York 1966, p. 94. (*NdA*)

permesso che si pagasse. Il 16 dicembre 1773 degli pseudoindiani gettarono un intero carico di tè nelle acque del porto di Boston.*

Per rappresaglia, North impose il *Boston Tea Act*, varato con una maggioranza schiacciante in entrambe le Camere del parlamento: Boston doveva essere strangolata economicamente. Solo Burke e William Dowdeswell protestarono con veemenza. «Dichiarare proscritta una città e il resto della colonia ribelle non potrà mai essere una misura capace di porre rimedio ad agitazioni generalizzate» disse Burke ai ministri. «Vi siete chiesti se avete truppe e navi sufficienti per imporre un'interdizione completa del commercio di tutto il continente europeo? Se non l'avete, il tentativo è puerile e l'operazione infruttuosa.»

Il 19 aprile 1774 Burke attaccò tutta la politica di North: era il famoso discorso sulla tassazione americana. Alcune delle sue precedenti attività nei confronti della politica americana erano state incoerenti, studiate per adattarsi a certi alleati occasionali come Grenville, oppure parzialmente ingiuste verso la gestione ministeriale. Ora, però, diveniva il filosofo in azione che si richiamava alla prudenza in opposizione ad astratte affermazioni di diritti assoluti.

Il dazio sul tè, diceva Burke, deve essere abrogato a beneficio di tollerabili relazioni con l'America, a beneficio della Compagnia delle Indie Orientali (irrimediabilmente stretta fra Scilla e Cariddi, nel porto di Boston) e, soprattutto, a beneficio del sistema imperiale britannico e di tutti i suoi vantaggi. L'America non doveva essere tassata per rimpinguare l'erario della Gran Bretagna, alla quale gli Atti di navigazione fornivano vantaggi economici sufficienti. La tassazione delle colonie doveva essere intrapresa solo per delle emergenze e solo se una colonia si fosse rifiutata di versare denaro per la difesa comune. Gli «organi legislativi inferiori» all'interno dell'Impero britannico dovevano di norma amministrare le questioni dei loro rappresentati, anche se per diritto, come si diceva nel *Declaratory Act*, il re e il parlamento possedevano

* L'azione, nota come *Boston Tea Party*, fu opera di coloni ribelli travestiti da indiani mohawk agli ordini di Samuel Adams. (*NdC*)

il potere sovrano di governare tutto l'impero. La sostanza della posizione burkiana sta in queste righe:

> Ritornate continuamente ai vostri antichi principi, cercate la pace e garantitela, lasciate che l'America, se ha in se stessa materia tassabile, si tassi da sola. Non sto entrando qui in distinzioni di diritti, né sto tentando di segnarne i confini; ne odio il suono in quanto tale.

Cavillare eternamente su diritti e poteri astratti, sosterrà più volte Burke, finisce inevitabilmente per danneggiare il benessere reale di qualsiasi nazione: si decida, con accomodamenti e conciliazioni, tutto ciò che è possibile.

> Lasciate gli americani come erano anticamente ... e queste distinzioni, nate dalla nostra infelice contesa, moriranno con essa. Loro e noi, così come i loro e i nostri antenati, siamo stati felici entro questo sistema. Lasciate che, da entrambe le parti, il ricordo di tutte le azioni che contraddicono quel buon costume antico sia estinto per sempre ... Non caricateli di tasse: all'inizio non usavate fare così. Che questa sia la vostra ragione per non tassarli. Queste sono le argomentazioni degli stati e dei regni. Lasciate il resto alle scuole, giacché solamente lì se ne può discutere in modo sicuro. Ma se, immoderatamente, insensatamente e fatalmente, adulterate e avvelenate la fonte stessa del governo a partire dalla natura illimitata e illimitabile della sovranità suprema, spingendo quelli che governate a deduzioni astute e a conseguenze odiose, con questi mezzi insegnerete loro a mettere in questione quella stessa sovranità. Allorché costretto con forza, il cinghiale sicuramente si rivolterà contro i cacciatori. Se quella sovranità e la loro libertà non possono essere riconciliate, quale sceglieranno? Vi getteranno in faccia la vostra sovranità. Nessuno verrà persuaso alla schiavitù.

Le consuetudini e le usanze, vuol dire Burke, forniscono terreno solido alla giustizia e all'accettazione volontaria dell'autorità necessaria. Ma insistere nella rivendicazione di diritti astratti fondati su premesse metafisiche e tentare di governare la cosa pubblica attraverso idee di perfezione finisce necessariamente per opporre un grande interesse all'altro. Abituati a un elevato grado di libertà, gli americani devono

essere lasciati nelle loro antiche usanze: evitando prudentemente le dottrine estremiste, l'intero impero prospererà.

Ma la saggezza e l'eloquenza burkiane conquistarono pochi voti alla Camera dei Comuni. All'inizio di maggio, il parlamento approvò due severi progetti di legge che rendevano la costituzione del Massachusetts ancor più soggetta all'autorità regia e modificavano i tribunali della provincia. Lo spirito rigoroso della colonia sull'omonima baia non si sottometterà; infine anche New York si preparò a resistere al dazio sul tè: l'azione incominciò quasi contemporaneamente al discorso di Burke sulla tassazione americana. Il governatore supplente di New York, un gentiluomo di ottantasette anni, non fu in grado di opporsi ai «mohawks», che, saliti a bordo del vascello *London* organizzarono il *Tea Party* di New York. Per evitare che i radicali prendessero il controllo della protesta contro il *Boston Port Act*, i proprietari e i commercianti whig conservatori – i Delacey, i Cruger e altri – si riunirono dunque in un comitato che difendesse i diritti di tutte le colonie.

Ma il governo britannico non tornerà all'antica politica di salutare oblio. Il 13 giugno 1774, la Camera dei Comuni varò il *Quebec Act*, parzialmente inteso a fare del Canada un contrappeso alle colonie anglofone.* New York e la Pennsylvania, che in precedenza erano sembrate su posizioni meno rigide della Nuova Inghilterra e della Virginia, erano adesso in pieno allarme. Il primo Congresso continentale stava prendendo forma: in settembre, i delegati americani s'incontrarono a Filadelfia per concertare la resistenza delle colonie escludendo, se possibile, la ribellione. Era l'inizio della fine del potere britannico nelle tredici colonie.

All'inizio del febbraio 1775 Lord North spinse perché il Massachusetts fosse dichiarato in stato di ribellione e il parlamento decise in tal senso. Nel corso dello stesso mese ven-

* L'atto parlamentare riconosceva alla provincia ex francese (britannica dal 1763) una serie di diritti, fra cui la posizione di privilegio della Chiesa cattolica e il mantenimento del sistema giuridico francese. Inoltre il territorio del Quebec venne esteso in direzione sud fino all'Ohio e al Mississippi, bloccando l'espansione delle colonie americane anglofone verso ovest. (*NdC*)

nero varate altre misure per domare la resistenza americana. In marzo le misure furono estese ad altre quattro colonie.

Alla fine di febbraio Lord North aveva spinto il parlamento ad avanzare agli americani alcune proposte concilianti, soprattutto un progetto per l'abbandono della tassazione (ma non il *diritto* a essa) qualora le assemblee coloniali avessero promesso di stanziare finanziamenti su richiesta della corona, il cui ammontare e uso sarebbero stati decisi dal governo inglese. Burke riteneva che un progetto di questo genere non fosse realizzabile e che i coloni non si sarebbero fidati della parola di North. Il 22 marzo, dunque, Burke pronunciò il suo discorso più famoso, *On Moving Resolutions for Conciliation in America*. Si trattava della controproposta dell'opposizione.

Quella nobile difesa fu due volte vana. A quel punto, non esisteva nessuna possibilità che il parlamento si facesse conquistare da Burke e dai seguaci di Rockingham e, inoltre, il 19 aprile, Paul Revere aveva fatto la sua cavalcata; a Lexington gli spari uditi in tutto il mondo erano già riecheggiati e si prospettava Bunker Hill.* La Rivoluzione era incominciata un mese prima che il discorso di Burke venisse pubblicato in forma di opuscolo e molto prima che le parole di Burke avessero raggiunto l'America.

Tuttavia, il *Discorso sulla Conciliazione* è ancora oggi un esempio di saggezza politica e non risuona a vuoto. Sia Lord Chatham sia Horace Walpole – non amichevoli nei confronti di Burke – lo elogiarono con vigore. La Camera dei Comuni bocciò la risoluzione con 270 voti contro 78, ma la posterità voterà per Burke.

«Un impero grande e spiriti piccoli sono male assortiti.» Le

* Quando nell'aprile 1775 le truppe britanniche iniziarono a marciare verso Concord per sequestrare la polvere da sparo e le armi raccolte dai patrioti, Paul Revere e altri emissari del Comitato di sicurezza di Boston diedero l'allarme agli americani. La cavalcata di Paul Revere fino a Lexington, dove i britannici verranno fermati dagli insorti il 19 del mese, segna l'inizio della guerra d'indipendenza, che un modo di dire piuttosto diffuso indica appunto come gli spari che si sarebbero dovuti udire in tutto il globo. Il 17 giugno – qualche settimana prima che George Washington assumesse il comando dell'esercito continentale – si era combattuta la battaglia di Bunker Hill, la più sanguinosa dell'intera guerra. (*NdC*)

sei risoluzioni conciliatorie burkiane equivalevano a un'ammissione formale del fatto che le colonie mancavano di rappresentanza in parlamento; che la tassazione senza rappresentanza aveva prodotto un profondo malcontento; che la competenza dell'imposizione delle tasse spettava alle assemblee coloniali; che le assemblee avevano elargito finanziamenti volontari alla corona per la difesa comune; che tali stanziamenti volontari da parte delle assemblee coloniali trovavano i sudditi delle colonie maggiormente consenzienti; e che essi si accordavano meglio della tassazione parlamentare con l'interesse dell'Impero. Burke si appellava alla generosità inglese e alla prosperità imperiale; il discorso aggiungeva poco alle sue precedenti argomentazioni inerenti questo tema, ma combinava l'esposizione razionale, l'immaginazione morale e l'appassionata intensità in modo tale da farne fin da allora uno dei principali modelli scolastici dell'eloquenza inglese.

Forse le proposte burkiane non avrebbero soddisfatto i patrioti americani neppure se il parlamento le avesse adottate e neppure se vi fosse stata l'opportunità di discuterle nelle colonie. Esse non toccavano gli Atti di navigazione che Burke, in linea di massima, aveva difeso, e il mercantilismo che regolava il commercio di quel sistema era tutt'uno con il malcontento americano, anche se, nei loro reclami, le colonie non avevano enfatizzato il punto. Eppure, se Burke e se i Whig di Rockingham non avessero perso l'incarico anni prima, probabilmente il programma di Burke avrebbe potuto costituire una base di discussione, di accomodamenti e di riforme graduali... se fosse stato adottato per tempo.

Burke dichiarò di non conoscere il metodo per muovere un'accusa a una popolazione intera. Le misure del governo non erano dirette solo contro i patrioti estremisti, ma erano deliberatamente pensate per rovinare tutti i nordamericani. «Nel Vecchio Mondo, l'atteggiamento inquisitorio e persecutorio sta andando fuori moda, e non riporrei molta fiducia nella sua efficacia nel Nuovo. Per gli americani, anche l'istruzione ha il medesimo inalterabile valore della religione. Non sarete in grado di persuaderli a bruciare i libri di scienze curiose, a bandire gli avvocati dai tribunali o a spegnere le luci delle loro assemblee rifiutandovi di scegliere le persone più esperte nei loro privilegi. Né sarebbe meno inattuabile il pen-

sare di annichilire interamente le assemblee in cui questi avvocati siedono. L'esercito, con cui si dovrebbe governare in loro vece, sarebbe ancor più a carico nostro, non altrettanto efficace e, forse, alla fine, parimenti difficile da mantenere obbediente.»

Negando agli americani le loro libertà tradizionali, continuava Burke, la corona mette necessariamente in pericolo i diritti costituzionali degli inglesi. «Come si deve rinunciare ad alcune libertà naturali per godere di libertà civili, così si debbono sacrificare alcune libertà civili per i vantaggi che deriveranno dalla comunione e dall'amicizia di un grande impero.» In qualunque ordine politico, intende dire Burke, si deve obbedienza alle leggi. Se tali leggi sono ragionevoli, il beneficio della sicurezza compensa la riduzione della perfetta libertà di fare tutto ciò che si vuole, ma qualsiasi inglese, e qualsiasi americano, rischierebbe la vita piuttosto che sottomettersi a un governo *arbitrario* di tipo hobbesiano.

Se alla popolazione viene data libertà adeguata, pensava Burke, essa non rischierà i suoi preziosi diritti attuali solo per cercare di ottenere una libertà totale rispetto a ogni autorità. Lasciate dunque che gli americani conservino le libertà di cui godono da sempre: per mantenere tali antiche libertà, si asterranno dal chiedere l'indipendenza totale. Il governo della Gran Bretagna dovrebbe cessare d'insistere sul pieno esercizio della sovranità e trovare un accordo sulle cose possibili: questo era il perno delle tre ore d'eloquenza burkiana. La virtù classica della prudenza – l'arte di calcolare le eventuali risultanze delle linee politiche e delle azioni, di evitare gli estremi e di rifuggire la fretta – non fu mai meglio descritta. Ma la milizia coloniale stava già scambiando scariche di fucileria con le truppe britanniche.

Anche se la guerra era cominciata, era forse ancora possibile fermarla? Burke continuava a sperare che qualcosa si potesse fare tramite un appassionato appello alla popolazione britannica, che poteva sottoporre al parlamento una richiesta di pace; ma Lord Rockingham e il suo seguito erano scoraggiati e insicuri. In un estremo tentativo, fece pressione su Rockingham perché utilizzasse la sua potente influenza in Irlanda al fine di persuadere il parlamento locale a rifiutarsi di fornire truppe e approvvigionamenti per la campagna americana: l'Irlanda avrebbe potuto fungere da mediatrice. Ma anche quel tentativo non approdò a nulla.

Mentre lo scontro in America, negli anni successivi, proseguiva con alterne vicende, Burke si batté contro il re, la maggioranza del parlamento e l'opinione pubblica prevalente. Dopo due anni di combattimenti, chiedeva ancora una pace negoziata. Il 3 aprile 1777 fu pubblicata la *Letter to the Sheriff of the City of Bristol* che denunciava la parziale sospensione da parte del governo dell'*habeas corpus** e una guerra intrapresa e condotta senza tener conto della prudenza, virtù che, per uno statista saggio, precede i diritti e il potere. La conclusione conteneva un passaggio sulla libertà civile che racchiude il nucleo della sua argomentazione circa l'equilibrio da mantenere fra libertà e potere. Questa sua particolare verità – afferma Hans Barth – ne fa il più importante filosofo politico moderno.[9]

Burke sosteneva che la libertà civile non è una speculazione astratta. Quanta libertà ha un popolo e come deve essere goduta dipende necessariamente «dall'indole e dalle situazioni contingenti di ciascuna comunità». Chi pretende la libertà assoluta può incappare in una perfetta tirannia e chi pretende l'autorità assoluta può essere rovesciato dal risentimento popolare. «La libertà *assoluta* (che è la perfezione astratta, ma anche un concreto difetto) non esiste, né dovrebbe esistere in alcun luogo; perché, come tutti sappiamo, in qualsiasi aspetto relativo ai nostri doveri o alle nostre soddisfazioni nella vita, gli estremi distruggono sia la virtù sia il godimento. Inoltre, per essere posseduta la libertà deve essere limitata. È impossibile fissare con precisione il grado della restrizione nei singoli casi, ma scopo di ogni saggia consultazione pubblica dovrebbe essere quello di scoprire – mediante esperimenti cauti e tentativi razionali e pacati – con quale piccola (e non con quale grossa) dose di limiti possa sopravvivere la comunità; la libertà, infatti, è un bene da perfezionare e non un male da ridurre.»

* Il diritto del cittadino arrestato a essere condotto davanti a un giudice che stabilisca la liceità dell'arresto o della detenzione. Si tratta di un antico diritto di common law, che risale alla *Magna Carta*. Venne formalizzato con un atto del parlamento nel 1679. (*NdC*)

Per quanto, in tutti quegli anni, Burke avesse difeso con foga la riconciliazione e la pace, pure non aveva simpatizzato con l'appello dei coloni a presunti diritti naturali come quelli incorporati nel 1776 nella Dichiarazione d'indipendenza. La libertà civile, come viene suggerito del passaggio precedente, è il prodotto dell'esperienze sociali, delle convenzioni e degli accomodamenti, non di una Natura originaria e inalterabile. Agli americani spettavano i «diritti costituzionali degli inglesi», ma non possedevano alcun diritto «naturale» a sfidare l'autorità costituita ogniqualvolta ciò convenisse ai loro scopi contingenti. La sola libertà degna di essere posseduta è la libertà ordinata.

Come Burke aveva predetto, il caparbio spirito americano non verrà schiacciato. Ai Whig di Rockingham era stata negata l'opportunità di ottenere la riconciliazione quando ancora l'accomodamento era possibile e i loro sforzi per la pace furono ignorati durante l'infuriare della guerra. Ma alla fine, nel 1782, pochi mesi dopo che le truppe di Cornwallis ebbero deposto le armi a Yorktown, il ministero North cadde. Per quanto detestasse i seguaci di Rockingham, il re fu costretto a ricevere il marchese e a permettere al secondo governo Rockingham di trattare con il Congresso continentale vittorioso. Sull'onda di un successo venato di tristezza, Rockingham, Burke e i loro amici ripresero il governo che avevano lasciato sedici anni prima. Nel frattempo, un impero era crollato e una nuova nazione era nata.

Sette anni dopo, Burke romperà con il suo partito e con molti dei suoi amici più intimi per battersi con tutte le sue energie contro la Rivoluzione francese. Con le *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* e gli scritti successivi dedicati a quell'avvenimento si inimicherà molte personalità americane, finché il corso feroce della Rivoluzione francese, e poi la tirannia di Napoleone, non confermeranno le sue previsioni.

A lungo termine, la sua influenza sull'America sarà profonda. Uomini pubblici diversi come Alexander Hamilton, John Randolph, il giudice Story e il cancelliere Kent presero molto da lui, e così fecero in seguito John C. Calhoun nel Sud e James Russell Lowell nel Nord. Alcuni americani famosi gli tributarono la più alta forma di adulazione che si possa offrire a un uomo di lettere: il plagio. I lunghi articoli di Burke

sullo svolgimento della Rivoluzione americana, pubblicati sul suo influente *Annual Register* mentre i combattimenti continuavano anno dopo anno, vennero più tardi saccheggiati dagli scrittori di storia americani degli inizi della Repubblica. Sfacciatamente si appropriarono e pubblicarono con la loro firma non solo le opinioni di Burke, ma anche lunghi passaggi della sua prosa. Su questi furti vennero costruite grandi reputazioni e uno dei plagiari fu John Marshall. I beneficiari del prestito diffusero così capillarmente la visione che Burke aveva della Rivoluzione americana che l'interpretazione convenzionale che il paese ha dell'evento e delle sue cause deriva soprattutto da lui.[10]

«Burke aveva ragione ed era fedele a se stesso quando lavorava per tenere lontana dall'Inghilterra l'infezione francese»: così scriverà Woodrow Wilson, prima di diventare presidente degli Stati Uniti.[11] In America, Burke aveva visto dei coloni ostinati rivendicare gli antichi diritti costituzionali degli inglesi; essi in realtà non cercavano alcuna rivoluzione sociale, ma solo la separazione politica dalla Gran Bretagna. In Francia, vide un gruppo ben diverso di rivoluzionari che distruggevano un ordine riformabile in maniera pacifica: rivoluzionari che, mossi dall'«immaginazione idilliaca» di Jean Jacques Rousseau, facevano a pezzi una società. A differenza degli americani, gli innovatori francesi inseguivano il sogno di un «contratto sociale» immaginario, che mai era esistito e mai avrebbe potuto esistere.

A soli diciassette anni Burke aveva scritto a un amico che la società soddisfatta di sé del '700 non sarebbe durata a lungo: l'età, malgrado la sua freschezza ingannevole, era decadente. «Siamo esattamente al limite dell'oscurità; basta una spinta a farci cadere: saremo tutti vivi, se vivremo a lungo, per vedere compiersi la profezia della Repubblica degli stolti* e per vedere l'epoca dell'ignoranza sopraggiungere di nuovo ... Non vi è nessuno che possa liberare il mondo dalla maledizione dell'oscurità? No, non uno: quindi, consiglierei maggiormente alla tua lettura gli scritti di quelli che sono venuti prima di noi, piuttosto che quelli dei nostri contemporanei.»

* *Dunciad*, con riferimento al poema epico di Alexander Pope. (*NdC*)

E citava, in latino, la *Quarta Egloga* di Virgilio: «Torna l'età di Saturno, e il grande ordine dei secoli rinasce».*[12]

Relativamente alla Rivoluzione americana e a quella francese, mezzo secolo più tardi sembrò che la profezia dello studente universitario si fosse realizzata: quegli eventi trasformarono il grande ordine dei secoli. Ma diversamente dai francesi rivoluzionari, gli americani rivoluzionari non rigettarono il loro patrimonio d'ordine. Rifiutando la dottrina contrattualistica di Rousseau, Burke descriveva il *vero* «contratto della società eterna», da cui sorge un nobile ordine civile. «Si tratta di condividere tutta la conoscenza» scrisse Burke; «di condividere tutta l'arte; e di condividere ogni virtù nonché tutta la perfezione. Dato che i fini di questa condivisione non si possono ottenere che dopo molte generazioni, essa diviene una condivisione non solamente fra i viventi, ma fra i viventi, i defunti e quanti ancora non sono nati.»

Alcuni degli uomini della Repubblica americana delle origini avrebbero compreso ciò che Burke intendeva e avrebbero pregato affinché la loro società potesse essere una condivisione morale e sociale di questo tipo, che unisce una generazione all'altra.

* Le ultime parole sono le famose *novus ordo seculorum* della «profezia virgiliana» che Russell Kirk ha richiamato in apertura del cap. 5. Esse costituiscono uno dei tre motti latini che compaiono sul rovescio del Grande Sigillo degli Stati Uniti, approvato dal Congresso continentale nel 1782. (*NdC*)

NOTE

[1] P. Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century, from Montesquieu to Lessing*, trad. ingl. di J. Lewis May, Hollis and Carter, London 1954, p. 153.

[2] B. Willey, *The Eighteenth Century Background*, cit., p. 135 (trad. it. *La cultura inglese del Seicento e del Settecento*, cit., libro secondo: *Il Settecento*, p. 435).

[3] Cfr. C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, University of Manchester Press, Manchester 1925, vol. 1, p. 331.

[4] Irving Brant, *James Madison*, Bobbs Merrill, Indianapolis 1948, vol. 2, p. 415.

[5] D. Boorstin, *The Americans: the Colonial Experience*, cit., p. 203.

[6] Roscoe Pound, *The Formative Era of American Law*, Little, Brown, Boston 1938, p. 153.

[7] Sir William Holdsworth, *A History of English Law*, Methuen, London 1938, vol. 12, p. 736.

[8] A. de Tocqueville, *Democracy in America*, a cura di J.P. Mayer, Doubleday-Anchor Books, New York 1969, pp. 268-69 (trad. it., *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, cit., vol. 2, pp. 316 e 317).

[9] Cfr. H. Barth, *The Idea of Order: Contributions to a Philosophy of Politics*, cit., cap. 2.

[10] Cfr. Harvey Wish, *The American Historian*, Oxford University Press, New York 1960, p. 40; e *The Burke Newsletter*, anno 4, n. 2, inverno 1962-1963, pp. 179-81.

[11] Woodrow Wilson, *Edmund Burke and the French Revolution*, in *The Century Magazine*, anno 62 (nuova serie 40), settembre 1901, p. 784.

[12] Cfr. *The Correspondence of Edmund Burke*, a cura di Thomas W. Copeland, University of Chicago Press, Chicago 1958, vol. 1, p. 74.

11

Dichiarazione e Costituzione

Una rivoluzione evitata?

Duecento anni dopo la rivendicazione dell'indipendenza del suo ordine, la Repubblica americana difende ancora la validità degli antichi principi morali e l'attuabilità delle sue istituzioni. La Gran Bretagna è quasi la sola, fra le grandi nazioni, a fare altrettanto.

Gran parte del retaggio istituzionale e di pensiero descritto nei precedenti capitoli entrò a far parte della Dichiarazione d'indipendenza e della Costituzione degli Stati Uniti. In modi diversi, quei documenti esprimono la concezione americana dell'ordine. Una volta adottati, divennero parte dell'ordine americano, giacché vennero recepiti come fonti autorevoli di saggezza pubblica, e come guida per le future generazioni di americani.

Per comprendere il significato della Dichiarazione e della Costituzione bisogna appellarsi ad alcune delle cause della guerra d'indipendenza iniziata nel 1775. La guerra fu forse combattuta solo per non pagare un dazio di tre *penny* su una scatola di tè da una libbra? In tal caso la Rivoluzione aveva fatto male i suoi calcoli: infatti, durante quegli anni di violento conflitto, i danni materiali furono ingenti e molti degli uomini che guidarono la resistenza contro la Gran Bretagna (soprattutto i piantatori della regione di Chesapeake) vi persero le loro fortune, e talvolta la vita.

Giudicato in base alle odierne aliquote fiscali americane, il reclamo delle colonie era economicamente insignificante. Inoltre, il governo britannico aveva ripetutamente ceduto alle proteste coloniali contro tasse e dazi. La legge sul bollo era

stata abrogata, i dazi di Townshend sulle importazioni di carta, vetro, vernici e piombo erano stati abbandonati e quando nel 1775 i primi colpi d'arma da fuoco esplosero a Lexington solo il *Tea Act* del 1773 era ancora in vigore.

In realtà il *Tea Act* aveva *ridotto* il prezzo del tè nelle colonie. Infatti, sebbene fosse stata imposta una tassa sull'importazione del tè di tre *penny* la libbra, il decreto aveva contemporaneamente abolito un dazio precedente di dodici *penny* la libbra su tutto il tè importato in Inghilterra. Il tè poteva quindi essere riesportato in America, libero dal dazio di dodici *penny*; guadagno netto per i bevitori di tè coloniali: una riduzione fiscale di nove *penny* la libbra. Esigendo una tassa di tre *penny* sull'importazione di tè il governo britannico intendeva solo ribadire il diritto del re e del parlamento a imporre dazi a loro piacimento.

Ma una cerchia di intraprendenti americani, in particolare a Boston, non accolse con favore l'effettiva riduzione del prezzo del tè importato, e per una ragione specifica. Nelle colonie i mercanti si erano infatti arricchiti con il contrabbando del tè. Ora che il prezzo legale era sceso, l'attività non era più redditizia. Contro la politica imperiale, Samuel Adams, demagogo di buona famiglia, riuscì a ottenere a Boston l'appoggio dei contrabbandieri che si nascondevano sotto una facciata di rispettabilità: essi non contestavano affatto l'elevato dazio sul tè, ma proprio la sua riduzione! Il *Boston Tea Party* intendeva dunque aumentare e non diminuire il prezzo del tè; e così fu per altri simili e riusciti atti di resistenza: si voleva impedire alla Compagnia delle Indie Orientali di sbarcare il tè in regola coi dazi a New York, Filadelfia, Charleston, Annapolis e in altri porti. Un mondo folle, signori miei: così pensavano molti sostenitori inglesi della causa americana, e così pensava Benjamin Franklin, benché fosse un patriota.

Le motivazioni degli uomini che fecero la Rivoluzione erano varie, ma è certo che la guerra d'indipendenza non fu combattuta per una tazza di tè. La vera questione di fondo era se corona e parlamento avessero il diritto di tassare gli americani senza il consenso delle assemblee coloniali.

I patrioti ritenevano che, se avessero ceduto sul *Tea Act*, il parlamento, diversamente che in passato, avrebbe in breve preteso d'instaurare sulle colonie un controllo diretto; anzi il

controllo sarebbe stato del re, che era in grado di manovrare la Camera dei Lord attraverso la creazione di nuovi pari del regno, e di influenzare le elezioni alla Camera dei Comuni attraverso l'assegnazione di cariche pubbliche. Ciò che l'America whig difendeva era l'antico diritto costituzionale delle colonie ad autogovernarsi. I coloni ritenevano che il re Giorgio III intendesse operare una rivoluzione, sovvertendo le loro antiche usanze di autogoverno, e sostenevano che la resistenza alla corona e al parlamento cercava appunto di impedire la rivoluzione regia. La loro argomentazione assomigliava molto a quella dei Whig inglesi contrari alla politica di Giacomo II, ossia a quella protesta che aveva trionfato con la Rivoluzione Gloriosa del 1688.

La maggior parte dei patrioti erano abbastanza soddisfatti della società coloniale in cui erano nati: si trattava di una società dalle crescenti aspettative, aspettative che venivano gratificate. Essi cercavano di preservarla da arbitrari cambiamenti politici in peggio e si appellavano alle usanze costituzionali del passato. Quasi nessuno di loro si considerava un rivoluzionario sociale. Sotto la superficie del movimento patriottico, di quando in quando si agitava inquieta una minoranza più radicale, e a volte, durante la Rivoluzione, gli estremisti misero in allarme il Congresso continentale o i governatori dei nuovi stati; ma i leader della guerra d'Indipendenza riuscirono senza molte difficoltà a tenere a freno i dissidenti. Le conseguenze a lungo termine della guerra d'Indipendenza modificheranno profondamente la struttura sociale americana, ma non era questo il desiderio né l'aspettativa dei patrioti all'inizio della Rivoluzione.

Qui sta la grande differenza tra la Rivoluzione americana e quella francese. In sostanza, gli americani intendevano conservare il loro ordine antico e difenderlo contro le interferenze esterne, mentre la rivolta francese fu ciò che Edmund Burke definì «una rivoluzione di dogmi dottrinari», avente lo scopo di abbattere l'antico regime per sostituirvi qualcosa del tutto nuovo. (Proprio la natura di quel qualcosa fu oggetto di violente discussioni tra le fazioni rivoluzionarie francesi.)

Il punto merita una digressione. La miglior analisi, succinta e precoce, della differenza fra queste due rivoluzioni venne fatta da un autore che non prese parte a nessuna delle due, Friedrich Gentz, un colto e giovane tedesco: spesso la prospettiva di un osservatore neutrale è da preferirsi alle conclusioni di chi è personalmente coinvolto in una causa.

Nel 1799, a soli trentatré anni, John Quincy Adams era stato nominato ministro plenipotenziario degli Stati Uniti in Prussia. Durante il soggiorno a Berlino Adams, che per tutta la vita coltivò la sua istruzione, nello sforzo di perfezionare il suo tedesco tradusse dall'*Historisches Journal* della città (i numeri di aprile e maggio 1800) un lungo saggio sulle rivoluzioni americana e francese di Gentz, emergente uomo di lettere prussiano, di tre anni più vecchio del precoce Adams.

Oltre che fondatore e direttore di quel periodico d'opinione, Gentz ne era l'unico collaboratore. Adams e Gentz erano entrambi uomini notevoli: il primo diverrà sesto presidente degli Stati Uniti e il secondo (alleato del principe Metternich) uno dei principali architetti della ricostruzione dell'Europa dopo la caduta di Napoleone. «Non può che gratificare ogni americano attaccato al proprio paese» scrisse Adams a Gentz nel giugno 1800 «vedere la sua rivoluzione così abilmente difesa dall'imputazione di essersi originata o di essere stata condotta in base agli stessi principi di quella francese».

Gentz aveva studiato con Kant, filosofo innovativo, ma le *Riflessioni* di Burke avevano convertito il giovane prussiano a principi conservatori. Aborrendo le dottrine e le conseguenze della Rivoluzione francese, Gentz aveva tradotto in tedesco le *Riflessioni*, esercitando così il suo primo influsso sulla politica europea e guadagnandosi una reputazione. Come Gentz, il più giovane degli Adams* era rimasto molto colpito da Edmund Burke e, pur cercando di far da arbitro fra questi e Thomas Paine,** era un sostenitore delle argomentazioni burkiane. Le sue *Letters of Publicola*, apparse nel 1791, avevano demolito *I diritti dell'uomo* di Paine e avevano puntato l'indice contro i rivoluzionari francesi, con grande irritazione di Jefferson. Gli americani, aveva scritto il giovane Adams, non erano caduti nel baratro dell'astratta dottrina radicale:

* John Quincy Adams, figlio di John Adams, presidente degli Stati Uniti dal 1796 al 1800. (*NdC*)

** Thomas Paine rappresenta la corrente illuministico-radicale inglese sostenitrice della Rivoluzione francese, culturalmente avversata da Burke. (*NdC*)

Beato, tre volte beato il popolo d'America! le cui maniere gentili e le cui abitudini virtuose sono ancora sufficienti per riconciliare il godimento dei diritti naturali con la pace e la tranquillità del paese; i cui principi di libertà religiosa non derivarono da un disprezzo indiscriminato di qualsivoglia religione; e la cui equa rappresentanza nei consigli legislativi venne fondata sopra un'uguaglianza realmente esistente fra gli uomini, non su speculazioni metafisiche di politici fantasiosi che lottano invano contro l'inalterabile corso degli eventi e l'ordine costituito della natura.[1]

Adams, dunque, condivideva il pensiero di Gentz e nel suo saggio vide l'espressione più succinta ed energica dell'antitesi fra la politìa moderata delle colonie americane (fondata sul rispetto dei diritti tradizionali e sulle consuetudini) e le dottrine livellatrici del radicalismo francese. Solo il termine «Repubblica» era comune ai due regimi, diceva Adams, e la Repubblica francese aveva già cessato di contenere qualsiasi elemento di governo rappresentativo autentico. La sua traduzione di Gentz venne pubblicata anonima a Filadelfia nel 1800.

Nella traduzione, il libro reca impresso lo stile di Adams, ma nel pensiero e nella struttura lo scritto di Gentz porta il marchio delle *Riflessioni* di Edmund Burke e della *Guerra dei Trent'anni* di Schiller. La follia della vera e totale rivoluzione costituisce l'argomento del pensiero e dell'azione di Gentz, dal 1791 fino alla morte. Con la potenza della penna, l'oscuro Gentz (mezzo ebreo per nascita, come più tardi un altro prussiano, Karl Marx) divenne l'alleato dei re e il progettista del futuro assetto europeo.

Con Burke, e con John e John Quincy Adams, Gentz percepì che dai sofismi di Turgot, di Condorcet, di Rousseau, di Paine e di altri promotori della Rivoluzione francese sarebbe venuto il disastro. Il suo saggio, *The American and French Revolution Compared*, confronta le dottrine e il corso dei due movimenti; la Rivoluzione americana, dice Gentz, corrispose a ciò che Burke aveva detto della Rivoluzione gloriosa: «una rivoluzione non fatta, ma evitata». I patrioti americani avevano difeso i diritti ereditati; le loro rivendicazioni e le loro aspettative erano moderate e fondate su una solida conoscenza della natura umana e dei diritti naturali; e le loro nuove Costituzioni scritte erano conservatrici, mentre i rivoluzionari francesi, sperando di trasformare completamente la società e perfino la natura umana, avevano rotto col passato, sfidato la storia, abbracciato dei dogmi teorici, ed erano caduti sotto il dominio crudele del gigante Ideologia.

La prudenza e la consuetudine guidarono i passi degli americani, che semplicemente preservarono e continuarono le istituzioni inglesi di governo rappresentativo e di diritti personali, mentre il fanatismo e le vane aspettative portarono i francesi alla rovina. Allo scoppio dei primi tumulti in America, Burke aveva sostenuto che i coloni stavano cercando di conservare, non di distruggere; che volevano mantenere le libertà guadagnate lungo i secoli, non pretendendone di chimeriche evocate dai filosofi da salotto; e che erano, come disse, «non solo devoti alla libertà, ma alla libertà secondo i principi inglesi. Non esiste la libertà astratta, e ciò vale anche per altre pure astrazioni. La libertà inerisce a qualche oggetto concreto».

Nel suo confronto Gentz tratta ripetutamente delle profonde differenze fra i principi americani e quelli francesi che, a partire dal 1776, il corso della storia ha reso più chiari. Per esempio, paragona la solida conoscenza che gli americani avevano dei diritti naturali all'illusione francese degli astratti «diritti dell'uomo», «una sorta di formula magica con cui, vennero a poco a poco, vennero dissolti tutti i legami delle nazioni e dell'umanità». Il falso diritto di un «popolo» astratto di fare ciò che gli aggrada, insisteva Gentz, inghiottirà tutti gli antichi diritti dei gruppi e dei singoli, così faticosamente ottenuti. Gli americani cercavano la sicurezza; i francesi, attraverso la loro dottrina armata, il potere privo di responsabilità. «Dato che la Rivoluzione americana fu una rivoluzione difensiva, essa finì naturalmente nel momento in cui ebbe domato l'attacco dal quale era stata occasionata. La Rivoluzione francese, fedele all'indole di rivoluzione offensiva estremamente violenta, non poté che continuare fino a quando rimasero obbiettivi da attaccare e fino a quando essa serbò forza per l'assalto.»

Più avanti nel XIX secolo, autori francesi di talento come Alexis de Tocqueville e Hyppolite Taine giudicheranno la Rivoluzione francese in modo analogo. Nel XX secolo gli storici americani tendono a confermare il verdetto di Gentz. «Gli americani del 1776» scrive Clinton Rossiter «furono tra i

primi uomini della storia moderna a difendere più che a cercare una società aperta e una libertà costituzionale; la loro fede politica, come l'appello alle armi che giustificava, era quindi sorprendentemente temperata ... Forse la caratteristica più notevole di questa dottrina politica era il suo conservatorismo profondamente radicato. Per quanto radicali i principi della Rivoluzione possano essere apparsi al resto del mondo, negli animi dei colonizzatori essi erano intesi ai fini della conservazione, e rispettosi del passato ... La dottrina politica della Rivoluzione americana, in contrasto con quella della Rivoluzione francese, non era una teoria preparata allo scopo di rinnovare il mondo.»[2]

Per quanto riguarda i rivoluzionari francesi, il loro intero atteggiamento verso la storia, la continuità e il «contratto della società eterna» era disastrosamente diverso. «Così è la Francia, esaurita dai digiuni sotto la monarchia,» dice Taine «inebriata dalla cattiva acquavite del Contratto sociale e da altre bevande adulterate o corrosive, e aggredita infine da una improvvisa paralisi cerebrale: di colpo, il funzionamento delle sue membra viene sconvolto dalle spinte contraddittorie e dall'azione incoerente dei suoi organi discordi. Superata la fase del delirio allegro, essa entrerà in quella del delirio tetro, dove sarà capace di osare, soffrire e fare tutto, imprese inaudite e barbarie abominevoli, non appena i suoi capi, smarriti al pari di lei, avranno indicato un nemico o un ostacolo al suo furore.»[3]

Come nota Gentz, anche nel corso della Rivoluzione americana avvennero persecuzioni, crudeltà, confische ed esili di persone oneste, «ma cosa sono questi singoli esempi d'ingiustizia e di oppressione paragonati con il diluvio universale di miseria e di rovina che la Rivoluzione francese liberò sulla Francia e su tutti i paesi vicini? Se l'odio privato o le contingenze locali minacciarono la proprietà o la sicurezza personale anche in America, e se qua e là divennero strumenti d'ingiustizia, di vendetta o di spirito persecutorio anche le autorità pubbliche, tuttavia il veleno non scorse mai in tutte le vene del corpo sociale; mai, come invece avvenne in Francia, il disprezzo di tutti i diritti e dei più semplici precetti d'umanità fu reso massima generale di legislazione e prescrizione assoluta di tirannia sistematica».[4]

Che cosa produsse quest'enorme differenza nella conduzione delle due rivoluzioni? Le contingenze e le dottrine. Entro i confini nell'America settentrionale gli americani non avevano nulla da rovesciare se non qualche ufficiale e un esercito d'occupazione inglesi, mentre i rivoluzionari francesi avevano un sistema potente e complesso, l'Antico Regime, da abbattere. Gli americani non solo si richiamavano agli antichi «diritti costituzionali», ma in quei diritti e in quelle istituzioni credevano fermamente, mentre i francesi erano affascinati dai «dogmi dottrinari», che oggi chiamiamo ideologia, e giustificavano la loro ferocia immaginando un futuro paradiso terrestre. Come scriverà Tocqueville, a metà scala i rivoluzionari francesi si gettarono dalla finestra per raggiungere il suolo più in fretta.

Un autore recente, Daniel Boorstin, giunge a una conclusione identica a quella di Gentz: «La Rivoluzione americana fu concepita in modo molto speciale sia come difesa del passato britannico, sia come affermazione di un futuro americano. Il passato britannico era contenuto in istituzioni antiche e viventi, e non in dottrine; e il futuro americano non sarà mai racchiuso in una teoria. Dunque, la Rivoluzione fu una decisione prudenziale presa da uomini dotati di principi e non l'affermazione di una dottrina».[5]

Gentz mise in luce la differenza fra principio e ideologia, fra prudenza e fanatismo, fra diritti tradizionali e ambizioni smodate, fra esperienza storica e utopismo, nonché fra governo rappresentativo e dispotismo democratico (o ciò che J.L. Talmon chiama «democrazia totalitaria»). Nell'esaminare la Dichiarazione d'indipendenza e la Costituzione degli Stati Uniti si debbono tenere a mente le diversità fra queste due rivoluzioni. La Dichiarazione fu intesa come un richiamo all'unità di intenti fra i patrioti: come diceva Franklin, o sarebbero stati impiccati insieme, o sarebbero stati impiccati separatamente. Si trattò anche di un'apologia dell'insurrezione armata dei patrioti, indirizzata al mondo, e in particolare alla Francia, nella speranza di ottenere aiuti dall'esterno. Redatta frettolosamente da Jefferson e da un comitato di altri quattro, la Dichiarazione non è un'opera originale di dottrina politica: riflette, invece, le teorie che erano state discusse in America durante i dieci e più anni precedenti. Anche la

Costituzione è un documento affatto dottrinale, eccetto che per le implicazioni che se ne possono trarre.

«Non ho che un solo lume con cui guidare i miei passi» disse Patrick Henry ai patrioti della Virginia nel 1775 «e quello è il lume dell'esperienza. Non conosco alcun modo per giudicare il futuro eccetto che mediante il passato.» All'inizio Henry era uno dei patrioti più radicali, ma anche lui non desiderava una rivoluzione di dogmi dottrinari. Gli americani cercavano una guida nel passato storico americano e nel passato della civiltà, europea e cristiana, che condividevano. La maggior parte di coloro che firmarono la Dichiarazione e la Costituzione non provava nessuna attrattiva per nuove e astratte dottrine sulla natura e la società umane.

Giustificare la separazione

Più di qualsiasi altro popolo, gli americani di oggi fanno riferimento a certi documenti fondamentali per rintracciare i principi scritti del loro ordine sociale: la Dichiarazione d'indipendenza, la Costituzione, il messaggio di commiato di Washington e il messaggio di Gettysburg di Lincoln. Il primo di questi documenti, la Dichiarazione, riveste un'importanza permanente soprattutto per le sei frasi iniziali.

Il resto della Dichiarazione è un dettagliato resoconto delle recriminazioni contro il re d'Inghilterra, alcune storicamente giustificate, altre frutto più del desiderio di suscitare simpatia all'estero che della precisione. In quella seconda parte della Dichiarazione ricompaiono frasi della Petizione dei Diritti e del *Bill of Rights* inglesi. Alcune accuse, per esempio quella contro l'acquartieramento delle truppe, riecheggiano direttamente il *Bill of Rights* accettato da Guglielmo e Maria e non forniscono in realtà una spiegazione delle cause della Rivoluzione: sono quasi tutti pedanti reclami contro le azioni del governo britannico a partire dal 1773 e contro le misure militari britanniche a partire da quando i reggimenti si erano messi in marcia, l'anno precedente.

La motivazione politica fondamentale dei patrioti viene menzionata solo in una clausola: «per averci imposto tasse senza il nostro consenso». Prima viene dichiarato che «la storia dell'attuale re di Gran Bretagna è storia di violenza e di usurpazioni reiterate, tutte aventi lo scopo diretto di imporre a questi stati una tirannia assoluta». In realtà Giorgio III non intese mai spingersi così lontano e molti dei firmatari della Dichiarazione, in un'ora meno disperata, non gli avrebbero mosso una simile accusa. Né il re aveva deliberatamente perseguito una sistematica politica di usurpazione: le misure del ministero North erano prive d'immaginazione e di prudenza, ma non erano studiatamente persecutorie.

Tali problematiche sono comunque più materia di storia politica che questioni riguardanti l'ordine americano. Per i presenti scopi, quella mezza dozzina di frasi iniziali sono ciò che importa.

Su quali basi si poteva giustificare dottrinalmente la separazione dall'Impero britannico? La Dichiarazione riconosce la gravità della decisione: «In verità la prudenza consiglia di non mutare i governi stabiliti da lungo tempo per motivi futili e transitori e l'esperienza ha dimostrato che l'umanità preferisce soffrire tutti i mali possibili piuttosto che farsi giustizia abolendo le forme cui è abituata». In questa frase vi sono i toni di Hooker, di Blackstone e di Burke. Perché dunque questa separazione non è temeraria?

Ebbene, perché alle richieste degli americani di porre rimedio agli insopportabili torti subiti non è stata data risposta, dice la Dichiarazione. Qual è la risorsa rimasta? A chi o a che cosa può appellarsi uno popolo, se il re non lo ascolta?

Il Congresso continentale si richiama alle «leggi della Natura e del Dio della Natura» cioè al diritto naturale. Avrebbero potuto riferirsi all'autorità del giudizioso Hooker, ma Thomas Jefferson, autore di quelle parole, conosceva Locke e Blackstone meglio di quanto conoscesse Hooker. Jefferson era anche influenzato dalla dottrina contrattualistica di Algernon Sidney contenuta nei suoi *Discourses Concerning Government*, scritti all'inizio delle guerre civili inglesi. (Sidney, peraltro, non era un democratico, ma difendeva il prestigio aristocratico contro la monarchia.) Si è molto discusso, senza giungere a conclusioni, sul fatto che i firmatari della Dichiarazione comprendessero chiaramente ciò che s'intendeva con diritto naturale o che concordassero su una definizione precisa di quell'espressione. Eppure, il loro comune ap-

pello al diritto naturale risale ai principi di Cicerone (talvolta menzionato da Jefferson) e degli scolastici medievali e, attraverso un'altra linea di trasmissione, è collegato alle rivendicazioni parlamentari di diversi secoli, specialmente a quelle dei parlamenti whig del XVII secolo.

Negli assunti costituzionali inglesi, anche il re è soggetto al diritto. Che fare se lo infrange? «Il re non può sbagliare» è un aforisma giuridico inglese di antica data ribadito da Blackstone. Non significa che chi siede sul trono sia incapace di commettere errori, ma che, siccome costituisce l'indispensabile asse su cui ruota tutto il regno, non può essere punito per gli atti del suo governo; non se si devono salvaguardare l'alveo della giustizia e la difesa del regno. Sono i suoi ministri che verranno puniti per aver leso la libertà, se necessario con la messa in stato d'accusa e perfino con l'esecuzione: loro *possono* sbagliare. Perciò «il re non può sbagliare» è una finzione utile, il che non significa che sia falsa. (Anche *Il viaggio del pellegrino* è un'utile finzione.) Il tentativo di ritenere re Carlo I personalmente colpevole degli atti del suo governo, sfociato nella sua esecuzione, si era rivelato disastroso per la nazione inglese. (Pochi dei capi della Rivoluzione americana si arrischiarono mai a citare le gesta e le parole di Cromwell, dei regicidi e dei «santi» della Repubblica come scusanti della loro insurrezione armata, giacché sarebbero stati precedenti di malaugurio.)

Ciononostante, gli americani non potevano accusare i ministri di Giorgio III dato che le colonie (o gli stati, ora) non avevano alcun membro al parlamento e non potevano controllare la buona volontà di gran parte del popolo britannico. Ai coloni rimaneva solo l'appello al diritto naturale e alle leggi decretate dall'Autore della Natura. È questa la medicina estrema di un popolo a cui manca qualsiasi altro rimedio.

Benché l'antica dottrina del diritto naturale avesse stretti collegamenti con l'insegnamento cristiano, le parole di Jefferson non sono rigorosamente cristiane, ma deiste; la formulazione non pare però aver incontrato nessuna seria opposizione fra i membri del comitato del Congresso per i quali Jefferson aveva abbozzato la Dichiarazione. Nel 1776 i sentimenti deisti erano ancora abbastanza diffusi tra i leader patriottici, sebbene avessero perso terreno nell'opinione pubblica in generale. Il «Dio della Natura» di Jefferson, nella concezione sua e di parecchi altri membri eminenti del Congresso, era una divinità che aveva messo in moto l'universo e che aveva dato alle cose la loro «natura», ma che non interveniva direttamente nelle vite umane, né operava miracoli. (Nella prima stesura della Dichiarazione, che Jefferson sottopose a Franklin, compare l'espressione: «Noi riteniamo che queste verità siano sacre e innegabili», frase che Franklin, anch'egli deista, potrebbe aver trasformato nell'enunciazione definitiva «di per sé evidenti».) Tuttavia, se pure non invocava il Dio vivente d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, la Dichiarazione faceva assegnamento su una divinità che aveva stabilito le leggi di natura e che da quelle era vincolata, ossia a un sereno monarca costituzionale dei cieli, docile alle proprie leggi e mai tiranno.

Probabilmente la maggior parte dei delegati al Congresso continentale non si fermò a riflettere troppo su questa scelta di parole: agivano necessariamente di fretta, giacché la situazione delle forze patriottiche era precaria. Peraltro, nell'ultima frase della Dichiarazione, i firmatari ribadiscono di confidare «nella protezione della divina Provvidenza», un concetto più cristianamente ortodosso che deista. L'affermazione di fiducia nella presenza di Dio nel mondo non compare nelle prime bozze jeffersoniane della Dichiarazione; venne aggiunta dal Congresso, molti dei cui membri non condividevano i sentimenti deisti.

Precisamente a quali leggi della natura fa riferimento la Dichiarazione? Ebbene, «Noi riteniamo che le seguenti verità siano di per sé evidenti: che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che sono stati dotati dal Creatore di certi diritti inalienabili e che fra questi vi siano la vita, la libertà e il perseguimento della felicità».* Il governo è stato istituito fra gli uomini per proteggere questi diritti.

Perché la «felicità» invece della «proprietà» di Locke e di

* È la traduzione dell'espressione *the pursuit of happiness* di Mario d'Addio e Guglielmo Negri in appendice a *Il federalista*, il Mulino, Bologna 1980, p. 687. Il testo completo della Dichiarazione è alle pp. 687-92, seguito da quelli degli Articoli di confederazione, pp. 692-99, della Costituzione, del *Bill of Rights* e degli emendamenti successivi, pp. 699-718, di cui si parlerà nelle prossime pagine. (*NdC*)

Blackstone? Probabilmente perché è possibile essere felici senza possedere dei beni e perché la sola protezione della proprietà, con tacita esclusione degli altri benefici prodotti da un buon ordine sociale civile oltre alla vita e alla libertà, non era un'idea particolarmente attraente per quei sostenitori della causa rivoluzionaria che non possedevano beni terreni. Alcuni autori hanno attribuito l'impiego del termine «felicità» agli scritti di Burlamaqui, al tempo molto diffusi nelle colonie, ma non è necessario guardare così lontano. James Wilson, per esempio, uno dei membri del Congresso continentale più intelligenti e infaticabili, firmatario eminente della Dichiarazione, aveva scritto dieci anni prima (anche se il suo opuscolo non sarà pubblicato fino al 1774) che «la felicità della società è la prima legge di ogni governo».

Con «di per sé evidenti» (o, nella stesura precedente, «sacre e innegabili»), si intendeva dire che tali verità promanavano dalla natura delle cose; che erano ragionevoli, nel senso che si accordavano con la retta ragione; che erano inseparabilmente legate alla natura dell'uomo; e che provenivano dal Creatore. Si tratta di premesse date per scontate; ogni ordine politico deve fondarsi su premesse indiscusse come queste. Tutti gli uomini desiderano ardentemente la vita, la libertà e la felicità: queste benedizioni sono perciò naturali e chiunque ne privi l'uomo agisce in spregio alla natura umana. Vi è qualcosa di stoico in questo convincimento; questi diritti sono «inalienabili» perché costituiscono il diritto di nascita dell'uomo: chiunque li violi lo priva della sua essenza umana, e giustamente l'uomo può rivendicare ciò che gli è stato tolto.

Probabilmente nessun membro del Congresso continentale riteneva questi diritti del tutto illimitati. Il diritto alla vita, dopo tutto, deve essere limitato dalle necessità della società: un uomo che cerchi di privarne gli altri non deve aspettarsi di essere risparmiato e nel 1776 nessuno propose di abolire la pena capitale. Anche il diritto alla libertà deve in un certo grado dipendere dalle circostanze: nessuno ha la libertà di trattare il suo prossimo e l'altrui proprietà come gli pare; «libertà nel diritto» era la concezione degli americani più in vista. Quanto alla felicità, nessun governo ne può garantire il conseguimento: tutto ciò che può fare è limitare le interferenze dannose o intralcianti, oppure rimuovere i grandi ostacoli comuni al perseguimento della felicità.

È stato notato che questa audace affermazione del diritto alla libertà ignorava una parte considerevole della popolazione d'America, che non aveva alcuna voce al Congresso: gli schiavi neri. La libertà era solo per quelli già liberi? Jefferson, nella stesura originale, incluse la denuncia della schiavitù e della tratta degli schiavi (benché anch'egli ne possedesse molti), ma questa parte venne depennata per deferenza verso i sentimenti dei delegati del South Carolina e della Georgia, stati in cui la schiavitù appariva essenziale all'economia e dove il commercio degli schiavi prosperava ancora. Quest'evidente incoerenza affliggerà gli Stati Uniti ancora per novant'anni e, nelle sue conseguenze, ancora più a lungo. Durante la Rivoluzione, i Tory d'Inghilterra faranno ironicamente notare l'ipocrisia della situazione.

Questo punto riconduce alla dottrina secondo cui «tutti gli uomini sono stati creati uguali». Cosa si intendeva con ciò? Thomas Jefferson, non inconsapevole dei suoi notevoli talenti, a fatica sarebbe arrivato ad ammettere che ogni uomo (anche se migliorato dal sistema scolastico che egli stesso aveva delineato per la Virginia) avrebbe potuto diventare intellettualmente suo pari. Quanto all'uguaglianza di forza, di agilità e di bellezza, non si tratta qui di provvisioni delle Leggi di Natura. John Adams, il membro del comitato che dopo Jefferson più collaborò alla stesura della Dichiarazione, passò la vita a osservare l'ineguaglianza che in molti ambiti esiste fra gli esseri umani. Se presa alla lettera, la clausola della Dichiarazione sull'uguaglianza sfidava il senso comune.

Eppure Jefferson scrisse «creati uguali» e il Congresso non cancellò l'espressione. Egli – benché non necessariamente la maggior parte dei delegati al Congresso – può esser stato influenzato dall'idea di John Locke sulla mente del bambino vista come una tavoletta vuota, la *tabula rasa* appunto. Locke non sapeva nulla della moderna scienza genetica, e così Jefferson. Se davvero i bambini non possiedono idee innate, la comune ignoranza li rende tutti intellettualmente uguali? Mezzo secolo dopo, John Randolph di Roanoke metterà in rilievo che i bambini, che abbiano idee innate o no, certo na-

scono con capacità differenti: l'eredità genetica che ricevono da genitori e avi non li rende uguali.

Randolph era un appassionato allevatore di cavalli e un genealogista notevole. Anche alcuni membri del Congresso continentale allevavano cavalli e si interessavano di alberi genealogici; dovevano perciò essere consapevoli, come lo era Randolph, che esistono delle ineguaglianze congenite fra gli individui di una specie. Tuttavia, «creati uguali» suonava bene e non era essenziale che gli altri delegati accertassero con precisione cosa avesse in mente Jefferson: in sostanza potevano interpretare questa e altre espressioni della Dichiarazione come volevano. Le ambiguità del documento sono state discusse da politici e studiosi fin dal 1776.

Il demagogo riterrà che «creati uguali» sia uno slogan a suo vantaggio: come osserverà argutamente Mark Twain, «un uomo vale l'altro, o forse un po' di più». Nel Congresso continentale vi erano alcuni demagoghi, ma Jefferson non era tra loro e la grande maggioranza dei firmatari della Dichiarazione erano dei realisti con una vasta esperienza del mondo, poco propensi agli slogan sentimentali o falsi. Più avanti nel corso delle vicende americane, e fino a oggi, il richiamo letterale alla dottrina dell'uguaglianza congenita sarà fonte di guai. Randolph di Roanoke, che all'inizio della sua carriera fu un prezioso alleato di Jefferson, per poi divenirne il più aspro nemico, aveva in mente proprio quell'eventualità quando, nel 1826, dirà al senato degli Stati Uniti che «creati liberi e uguali» è una «pericolosa falsità».

«Quanto al principio secondo cui tutti gli uomini nascono liberi e uguali,» griderà Randolph

> se sulla terra esiste un animale a cui ciò non si applica, uno che non nasce libero, questi è l'uomo, il quale nasce in uno stato di bisogno dei più miserabili e in uno stato d'impotenza e d'ignoranza perfette che costituiscono il fondamento del vincolo coniugale ... Chi dicesse che tutto il terreno del mondo è ugualmente fertile, l'ubertosa terra del Kentucky come gli Highlands di Scozia, giacché la composizione del campo è la medesima, avrebbe tanta ragione quanta ne ha colui che sostenesse l'assoluta uguaglianza dell'uomo in virtù della sua nascita. Il piccolo miserabile rachitico e scrofoloso che vede la luce in una casa di lavoro per condannati, o in un bordello, e che sente gli effetti dell'alcol prima ancora di quelli dell'aria vitale, non è da alcun punto di vista uguale alla prole rubiconda di un onesto piccolo proprietario terriero; no, andrò oltre, e dirò che un principe, anche se non avesse natali migliori di quelli conferitigli dal suo sangue reale, non è uguale al robusto figlio del contadino.[6]

Gli uomini del Congresso continentale, comunque, non presero la clausola jeffersoniana come un'affermazione di uguaglianza letterale del corpo e dello spirito. (In una bozza iniziale della Dichiarazione, l'espressione è «uguali & indipendenti», e in un'altra stesura non ancora definitiva «& indipendenti» è cancellato con un tratto di penna, forse perché Franklin o qualche altro realista la riteneva un'affermazione difficile da difendere: un bambino, come suggeriva il senatore Randolph, è del tutto dipendente.) Giustamente non consideravano l'americano medio, per non parlare dell'uomo medio di qualsiasi altro luogo, letteralmente uguale a loro, ma sottoscrivevano due venerabili concetti d'uguaglianza umana: quella davanti alla legge e quella di fronte al giudizio di Dio.

Nel diritto inglese nessuno godeva di privilegi davanti al banco della giustizia (anche se per crimini seri i nobili dovevano essere processati dalla Camera dei Lord, «una giuria di loro pari»): dato che il diritto è imparziale, la giustizia deve essere amministrata senza riguardo al rango e alla ricchezza del contendente. In quel senso, anche tutti gli americani erano nati liberi. All'epoca, non tutti i diritti positivi delle nazioni ammettevano l'uguaglianza davanti alla legge, ma i patrioti credevano che essa fosse vera per legge di natura.

Per l'insegnamento cristiano, come per quello ebraico, esiste l'uguaglianza morale di tutti gli uomini: Dio cioè li giudica non secondo la loro posizione sociale nella vita, ma secondo i loro meriti come persone. Il ricco Epulone e Lazzaro vengono puniti o ricompensati sulla base di come hanno obbedito ai comandamenti di Dio, non in considerazione del loro successo mondano. Alcuni vengono soppesati sul piatto della bilancia e vengono giudicati mancanti, ma non in ragione del loro rango in questo mondo. I membri del Congresso continentale davano il loro assenso anche a questa dottrina: si trattava di un pilastro delle Leggi del Dio della Natura.

Per qualche patriota l'espressione di Jefferson si riferiva al-

la relativa uguaglianza di condizioni esistente in America, in contrasto con l'aristocratica società inglese. Tuttavia i delegati del Congresso continentale non erano per principio dei livellatori sociali ed economici. Per la maggior parte di loro il successo era frutto di sforzi personali; essi potevano sperare di aprire la via al successo di altri, ma non certo livellando la società verso il basso. Per i firmatari della Dichiarazione, allora, «creati uguali» si riferiva in sostanza agli ordinamenti sociali nei quali erano nati in America: di fatto essi trovavano del tutto naturali quegli ordinamenti.

Perciò la credenza del 1776 nei diritti naturali e nel diritto naturale era una mescolanza di dottrine ebraica, cristiana e classica, oltre che del '600 e del '700. Che vita, libertà e perseguimento della felicità fossero diritti naturali (o, almeno, stabiliti dalle leggi del Dio della Natura) era in quell'epoca una convinzione generale in Gran Bretagna, come in America; entro pochi anni essa verrà dilatata in modo eccessivo in Francia, sulla base di una versione secolarizzata della dottrina dei diritti naturali. Pochi uomini di quell'epoca avrebbero negato che i governi vengono istituiti per proteggere questi diritti.

Ma i governi derivano «i loro giusti poteri dal consenso dei governati»? In quell'espressione Jefferson e i suoi colleghi erano influenzati, con gradazioni diverse, da certe dottrine contrattualistiche: in particolare da quella di Locke, ma non da quella di Rousseau giacché nel 1776 neppure Jefferson lo aveva letto. Molti membri del Congresso continentale erano forse consapevoli delle critiche all'idea di contratto sociale svolte da Montesquieu e da Hume. In quanto Whig, i patrioti rispettavano Locke. Ciononostante, la sua sola autorità non sarebbe stata sufficiente a introdurre nella Dichiarazione «il consenso dei governati».

Con tale espressione i delegati al Congresso non si riferivano a una dottrina di filosofia politica, ma a una realtà istituzionale esistente, cioè al consenso già raggiunto in Inghilterra, malgrado Giorgio III (i patrioti dicevano solo che il re *intendeva* mutarsi in tiranno, non che già lo fosse). Il consenso dei governati era già stato raggiunto attraverso il parlamento, e comunque nel 1776 le dottrine sul diritto divino dei re erano state virtualmente abbandonate perfino dai Tory più

convinti. Quanto all'America, fin dall'inizio nelle colonie di proprietà societaria, individuale o regia le assemblee coloniali avevano soddisfatto il diritto dei governati a essere rappresentati nel governo. Perciò il «consenso dei governati» non implicava necessariamente una ferma credenza in qualche contratto sociale primitivo, sia di tipo lockiano, sia di tipo hobbesiano. L'espressione evocava nella mente della maggior parte degli americani l'immagine di un governo rappresentativo sul modello di quelli britannico e americano già esistenti.

Gli americani, d'accordo con Montesquieu, ritenevano che questa forma di «consenso dei governati» fosse naturale per la condizione umana. (Per Montesquieu, sia una monarchia sia una repubblica potevano esistere con il consenso dei governati; era il dispotismo che sfidava il principio.) Di conseguenza tale principio veniva considerato parte delle leggi di natura, malgrado i molti governi innaturali esistenti.

Può anche darsi che la Dichiarazione non scandagliasse in profondità la caratteristica precisa del consenso del popolo: nel 1776, infatti, quanti dei «governati» americani riconobbero volontariamente l'autorità del Congresso continentale? Più tardi, l'imparziale John Adams, molto addentro alla faccenda, stimò che un terzo dei liberi abitanti delle tredici colonie appoggiarono la causa patriottica, un altro terzo fu favorevole alla corona e il resto fu neutrale o indifferente. Dopo la vittoria di Yorktown,* il Congresso avrebbe potuto certo pretendere di rappresentare la maggioranza dei cittadini, ma solo perché molti dei lealisti che avevano puntato sull'autorità regia erano fuggiti oltre le montagne, in Kentucky e nel Tennessee, nelle Province Marittime del Canada, nelle Bermuda, nelle Indie Occidentali, o in Gran Bretagna, e quelli che erano rimasti stavano prudentemente in silenzio. Le definizioni di «governati» o di «popolo» variano spesso a seconda degli interessi dei governanti. Quanti schiavi davano con-

* Il 19 ottobre 1781, Lord Charles Cornwallis, comandante delle truppe britanniche, si arrese ai franco-americani nella penisola di Yorktown, in Virginia. La battaglia pose fine alla guerra d'Indipendenza americana. (*NdC*)

sapevolmente o volontariamente il loro assenso al potere della corona o a quello del Congresso?

Ma lasciamo stare. Si supponga che un governo «giunga a negare tali fini»: che cosa si dovrà fare? La Dichiarazione afferma il «diritto del popolo a modificarlo o ad abolirlo, e a istituire un nuovo governo che ponga le sue basi su questi principi, organizzandone i poteri nel modo che a esso sembri più adatto a garantire la sicurezza e la felicità». Proprio questo si accingeva a fare, nel 1776, il Congresso continentale: intendeva modificare e abolire.

La Dichiarazione non proclamava il diritto alla rivoluzione, ma presto, in Europa e in America Latina, si riterrà che lo giustificasse. A Londra, pochi anni dopo, un predicatore unitariano radicale, Richard Price, parlerà di «destituire i re». Ma i patrioti non accenneranno a destituire Giorgio III, benché lo detestassero molto, e in Inghilterra sarà Burke che accorrerà a difendere il sovrano contro Price.* Il diritto di Giorgio a governare come re d'Inghilterra, di Scozia e d'Irlanda non interessava in modo diretto gli americani. (Dopotutto, laggiù Giorgio III aveva il consenso dei governati, essendo abbastanza popolare fra i suoi sudditi.) Per i patrioti la questione era se avesse diritto di governare *loro*, al di là della sovranità piuttosto vaga che i re inglesi avevano rivendicato fin dall'inizio sulle colonie, ovvero se avesse il diritto di porre fine alla politica di salutare oblio per iniziarne una di malsana ingerenza. Secondo i patrioti, erano Giorgio III e i suoi ministri che stavano cercando di attuare una rivoluzione.

Si deve inoltre tener presente che la parola usata nella Dichiarazione è «governo», non «stato», due termini fra cui gli autori del '700 facevano una netta distinzione. «Governo» implicava i possessori temporanei del potere e le loro linee politiche correnti: quando il re deponeva i ministri e ne sceglieva di nuovi, si formava un nuovo «governo». «Stato» significava invece ciò che oggi si tende a chiamare «società», ovvero l'ordine sociale civile costituito, di carattere permanente e dotato di una costituzione duratura. La Dichiarazione parlava di istituire un «governo nuovo», non di abbattere lo stato, o l'ordine sociale. Si tratta di un altro aspetto della moderazione dei «rivoluzionari» americani: essi sostenevano che i *governi* potevano essere modificati o aboliti, ma non contemplava certo la demolizione delle istituzioni e degli stili di vita fondamentali. Se, di fatto, dichiaravano il diritto alla rivoluzione, si trattava solo del diritto di mutare in meglio il governo di un popolo, e non del diritto di fare a pezzi le radici delle realtà permanenti di una nazione.

Per giustificare un totale cambiamento di governo i patrioti non avevano bisogno di rivolgersi a teorici radicali. Potevano citare a esempio il padre del common law, Henry Bracton, della metà del '200 («che il re renda al diritto ciò che il diritto gli conferisce, vale a dire l'autorità e il potere; non esiste infatti alcun re là dove l'autorità è esercitata non dal diritto, ma dal volere») e potevano rivolgersi a Richard Hooker, del '500, per il modo in cui ci si doveva opporre a un re ingiusto; ma guardarono soprattutto al precedente del 1688, in cui un governo era stato rovesciato e addirittura un re detronizzato, ma senza danneggiare il tessuto della società.

L'abbattimento di una forma di governo che sembrava «negare tali fini» apparve perciò naturale agli uomini del 1776. L'ordine sociale civile veniva inteso come promotore, per sua stessa natura, della sicurezza di vita, dell'estensione della libertà e del perseguimento della felicità: un governo che agiva diversamente era innaturale. Essi ritenevano che non si dovesse rovesciare incautamente neppure un governo di questo genere, e dal vecchio Esopo avevano imparato che il Re Serpente può essere molto peggio del Re Travicello. Solo quando i mali sono insopportabili la natura deve tornare a farsi valere nella pericolosa impresa di deporre un governo irrimediabilmente oppressivo, per instaurare (con l'aiuto della divina Provvidenza) un governo accettabile.

Tutto sommato, la concezione del «diritto naturale» della Dichiarazione è conforme alla «retta ragione» antica e non è un'infatuazione nei confronti della dea Ragione che i rivoluzionari francesi porranno sul trono. «Ogni qualvolta gli uomini raggiungono un sufficiente livello d'insoddisfazione rispetto a ciò che è, ossia al regime di diritto positivo e di consuetudine esistente, li si vedrà spingersi oltre in cerca del

* Le idee rivoluzionarie di Price costituiscono l'oggetto della polemica contenuta nelle *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* di Burke. (*NdC*)

fondamento razionale di ciò che ritengono debba essere» scrive Carl Becker. «Questo è quanto fecero gli americani nella controversia con la Gran Bretagna, e questo fondamento razionale lo trovarono nel basilare concetto primigenio che modellava il pensiero della loro epoca: l'idea del diritto naturale e dei diritti naturali.»[7]

Benché la Dichiarazione descrivesse il passato coloniale in termini generici, non era solo con argomentazioni giusnaturali che i patrioti giustificavano la loro separazione dall'Impero. Durante i dieci anni precedenti, gli oratori e i libellisti avevano difeso la causa americana citando esempi tratti dalla storia coloniale; lo stesso avevano fatto Burke e altri in Inghilterra. Una delle ragioni per cui nella Dichiarazione questi resoconti non compaiono è che quel documento fu in gran parte inteso come una richiesta di sostegno alla Francia e ad altri possibili alleati contro il governo britannico; e mentre una rivendicazione dei diritti naturali avrebbe potuto destare le simpatie di tali potenziali amici illuministi, una rivendicazione basata sui «diritti costituzionali degli inglesi» avrebbe avuto poco significato per gli europei. Dopotutto, era contro gli inglesi che i francesi avrebbero dovuto combattere, se si fossero alleati agli americani. La Dichiarazione è perciò così circospetta da evitare anche solo la menzione del termine «parlamento», organo citato solo come «corpo legislativo».

L'argomentazione storico-costituzionale dei patrioti non entrava in conflitto con i loro principi giusnaturali: si trattava di un tema distinto, oggi il più facile da comprendere. In sostanza, si tratta di questo: perché l'America avrebbe dovuto essere soggetta al parlamento e perché il re avrebbe dovuto rivendicare dei poteri raramente o mai impiegati prima in America, quando il più grande beneficio che la corona e il parlamento avevano garantito alle colonie era stato il salutare oblio? Solo in Georgia il governo regio aveva contribuito all'insediamento con dei fondi: tutte le altre colonie si erano sviluppate grazie agli sforzi dei proprietari privati o delle società, oppure dei singoli coloni, giacché la corona si limitava a cedere dei territori su cui la Gran Bretagna non aveva nessun controllo effettivo.

Certo, l'esercito e la flotta britannici avevano contribuito a difendere le colonie dai nemici esterni, ma gran parte del costo delle operazioni militari era stato sostenuto dalla popolazione coloniale, che aveva anche subito l'urto degli attacchi indiani e francesi. I governi britannici avevano difeso le colonie solo per spirito di carità? Niente affatto: la Gran Bretagna, grazie agli Atti di navigazione, si assicurava lauti guadagni dal commercio con le colonie e con il contributo delle forze coloniali era riuscita a sconfiggere il suo più formidabile rivale nel mondo, il sistema imperiale francese. Se si parlava di obblighi, il debito maggiore era quello della Gran Bretagna nei confronti delle colonie nordamericane.

Autogovernatisi fin dal principio, i coloni chiedevano solo di continuare a possedere i diritti di tutti gli inglesi, garantiti in Gran Bretagna dalla Costituzione. Essere tassati solo con il consenso dei propri rappresentanti parlamentari era la chiave di tutti gli altri diritti politici inglesi. Dato che le colonie non avevano membri in parlamento, non era forse giusto che venissero tassati solo dalle assemblee coloniali?

In breve, fin dai primi tempi il popolo delle colonie si era distinto da quello britannico, benché a esso unito da volontari legami di cultura e di amicizia e dalla comune fedeltà a un re. I patrioti non stavano abbattendo il governo, ma difendevano i loro governi tradizionali contro quello che era divenuto un governo straniero. Nel loro atto di separazione dalla Gran Bretagna non facevano che riaffermare un'autonomia politica, o indipendenza, radicata nel continente nordamericano fin dai tempi degli sbarchi a Jamestown e a Plymouth.

Questi erano alcuni dei punti storico-costituzionali che avrebbero potuto essere inclusi nella Dichiarazione: non lo furono perché non avrebbero avuto un grande effetto sui francesi; perché la loro descrizione minuziosa avrebbe reso quel documento troppo lungo per il suo scopo esortatorio e apologetico e perché essi erano già familiari alla massa degli americani. Così, se ai lettori del XX secolo la prima parte della Dichiarazione sembra un po' astratta, non è perché i membri del comitato che la redasse, o i delegati al Congresso continentale, fossero degli astratti *philosophes*. Lungi dall'essere dei filosofi da salotto, gli uomini del 1776 erano giuristi, piantatori e mercanti molto pragmatici, che non si ritraevano dalla rude realtà dell'America coloniale: possedevano la virtù repubblicana, non quella del chiostro. La maggior parte aveva ricoperto in-

carichi pubblici o perlomeno diretto e guidato i propri concittadini. In sostanza la Dichiarazione d'indipendenza era qualcosa di completamente diverso dalla successiva e francese Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (1789), esattamente come i membri del Congresso continentale costituivano una schiatta diversa dai membri dell'Assemblea nazionale della Francia rivoluzionaria, o dai membri della Convenzione nazionale che soppiantò la prima.

Con la forza delle armi e la potenza della fede, gli uomini della Dichiarazione espulsero il governo britannico dai tredici stati, una volta colonie. Gli americani potevano ora «istituire un nuovo governo ... adatto a garantir loro la sicurezza e la felicità»? Potevano restaurare e migliorare un ordine morale e sociale, che la guerra d'Indipendenza aveva pericolosamente indebolito? Undici anni più tardi, gli americani avrebbero affrontato questa sfida alla Convenzione costituzionale.

Lo spirito delle leggi realizzato: la nuova Costituzione

La Costituzione degli Stati Uniti venne redatta nel 1787 a Filadelfia; nessun'altra costituzione scritta dei tempi moderni è durata tanto a lungo. Eccettuata la Gran Bretagna, nei grandi stati il '700 era stato un'epoca di assolutismo. Ora era emersa una forte repubblica di vaste dimensioni, la cui costituzione verrà emulata in altri continenti con risultati variabili.

Il termine «repubblica» significa cosa pubblica, ovvero il benessere generale espresso in forme politiche. Benché una repubblica possa scegliere un capo dell'esecutivo forte, non possiede un sovrano ereditario e può essere aristocratica o democratica. Ciò che prese forma in America era una repubblica democratica, ma non una «democrazia totalitaria», non cioè un governo controllato in modo diretto e assoluto dalle masse.

La Repubblica americana era un governo su scala nazionale, ma i poteri del governo generale erano limitati; anche i poteri degli stati che la componevano erano circoscritti. I tratti più caratteristici saranno la magistratura nazionale indipendente, dotata del potere di stabilire la costituzionalità degli atti degli organi legislativi nazionali e statali, e il vincente carattere «federale» («uno dai molti»)* che riconcilierà le necessità nazionali e l'autogoverno degli stati membri. Si tratterà di una democrazia dal carattere nobile, non mediocre, con forti garanzie per la sicurezza della vita, della libertà, della proprietà e di altri diritti personali. Gli Stati Uniti, scriverà John C. Calhoun in un momento successivo della politica americana, sono «una repubblica ... una democrazia costituzionale, in contrapposizione a una democrazia assoluta.

«È un luogo comune sufficientemente diffuso che il governo degli Stati Uniti sia un governo fondato semplicemente sulla popolazione, che cioè il numero sia il suo solo elemento costitutivo e che la maggioranza numerica sia l'unico potere che lo controlli, che esso sia in breve, una democrazia assoluta. Non vi può essere opinione più errata.»[8]

La costituzione autentica di qualsiasi stato politico non è solo un pezzo di pergamena, ma un insieme di leggi e di consuetudini fondamentali che uniscono le varie regioni, i vari ceti e i vari interessi di un paese, in un modello politico giusto. Si dice che la Costituzione inglese sia «non scritta», che cioè non esista un singolo documento formale che possa essere chiamato Costituzione del Regno Unito. A formare quel sistema di pratiche e di principi, vagamente delimitato ma solidamente radicato, che costituisce il governo costituzionale britannico, sono grandi e permanenti concessioni, statuti, usanze e convenzioni politiche accettate da lungo tempo.

Analogamente, anche la Repubblica americana possiede una costituzione non scritta di base, della quale la Costituzione scritta statunitense è espressione. La Costituzione scritta è sopravvissuta e ha conservato la sua autorità perché è in armonia con le leggi, le consuetudini, i costumi e le credenze popolari che esistevano prima che la Convenzione costituzionale si riunisse a Filadelfia e che ancora oggi operano fra gli americani. La Costituzione scritta prodotta dai delegati dei diversi stati attingeva all'esperienza politica delle colonie, al retaggio del diritto e delle istituzioni inglesi, alle lezioni che l'America aveva imparato mentre erano in vigore gli Articoli

* *E pluribus unum*, uno dei tre motti latini che compaiono sul Grande Sigillo degli Stati Uniti. (*NdC*)

di confederazione e al consenso popolare su alcune questioni morali e sociali. Non si trattava, dunque, di un documento astratto o utopistico, ma del riflesso e dell'incarnazione della realtà politica americana. Una volta ratificata, la Costituzione poté ottenere la spontanea adesione della maggior parte degli americani perché esprimeva formalmente e in concreto gran parte della costituzione «non scritta» della società americana.

Quanto alla progettazione di costituzioni formali, i delegati che si riunirono a Filadelfia non mancavano neppure di precedenti e di esperienze recenti, giacché trassero profitto dalle diverse Costituzioni statali che erano state redatte fra il 1776 e il 1783, in modo particolare dalla Costituzione della Virginia (1776) e da quella del Massachusetts (non ratificata fino al 1780). Alcune di queste Costituzioni furono adottate dalle assemblee rivoluzionarie e altre da Convenzioni costituzionali statali.

Tutte queste costituzioni statali vennero discusse a lungo; nessuna costituiva un allontanamento radicale dall'esperienza politica coloniale, sebbene durante il dibattito si fosse fatto riferimento alle dottrine politiche settecentesche, particolarmente nel caso della Costituzione del Massachusetts, oggetto di lunghe e pazienti discussioni. Il Connecticut e il Rhode Island ritennero possibile mantenere i loro statuti coloniali introducendo qualche semplice miglioramento. Nella sua efficace *Defence of the Constitutions of Government of the United Sates*, John Adams (uno dei principali artefici della Costituzione del Massachusetts) metterà in rilievo che la Costituzione statunitense si sviluppava dalle molteplici costituzioni statali.

Traendo profitto dalla decennale esperienza degli stati nella redazione delle costituzioni, la Costituzione federale risultò realistica e strettamente correlata al retroterra politico coloniale e rivoluzionario. La preoccupazione principale dei suoi artefici fu il suo funzionamento effettivo.

Nel corso del XIX e del XX secolo, andrà diversamente con le costituzioni formali scritte prodotte in altri paesi. Francia, Germania, Italia, le repubbliche latinoamericane e quasi tutti gli altri stati-nazione moderni hanno più volte abrogato una costituzione formale, adottandone un'altra, optando poi a favore di una terza e così via, senza una prospettiva di durata e di stabilità costituzionale. (Anche le costituzioni di molti stati interni alla Repubblica americana si sono rivelate caduche.) Queste costituzioni non duravano per diverse di ragioni. Talvolta non riflettevano genuinamente la sottostante «costituzione non scritta» di un popolo; o erano troppo rigide e troppo dettagliate per sopravvivere al mutare delle circostanze; altre volte non riuscivano a ottenere il sostegno e la fiducia del popolo di cui in teoria dovevano essere gli strumenti di governo.

La Costituzione degli Stati Uniti, invece, è cresciuta costantemente in autorevolezza, acquisendo valore simbolico ed efficacia concreta. Col passare degli anni, per molti americani la Costituzione acquisterà quasi quell'aura divina che «circonda il re»: la Costituzione sostituiva il monarca.

Il primo tentativo della nuova nazione americana di instaurare un governo generale, con gli Articoli di confederazione redatti dal Congresso nel 1777, era fallito nel 1787. Questa debole lega fra i nuovi stati non avrebbe potuto offrire molta difesa contro nemici esterni; non regolava le dispute fra gli stati in maniera soddisfacente; non era in grado di istituire una moneta stabile; e non aveva alcun mezzo per proteggere la proprietà, o gli altri diritti della persona, all'interno di stati che potevano cadere sotto l'influenza di demagoghi o di fazioni radicali.

Per migliorare gli Articoli di confederazione, gli stati inviarono a Filadelfia un gruppo particolarmente capace di delegati. Molti erano sorprendentemente giovani; solo otto dei partecipanti alla Convenzione costituzionale avevano firmato la Dichiarazione d'indipendenza. Le prove della Rivoluzione e degli anni confusi che erano seguiti, benché avessero danneggiato la prosperità e a volte la moralità degli americani, avevano prodotto una generazione di giovani coraggiosi e intelligenti, alcuni dei quali geniali. Se in qualsiasi altro periodo della successiva storia americana si fosse tenuta un'altra Convenzione costituzionale, c'è da dubitare che sarebbe stato possibile radunare un gruppo di delegati così dotati di talento. George Washington, forte, pacato e incorruttibile, presiedette la Convenzione.

Ciò che quell'organo produsse non era una versione rive-

duta degli Articoli di confederazione, ma una nuova Costituzione, in parte basata su principi diversi. Si trattava di un risultato imponente, e tuttavia a volte lo si elogia in modo indiscriminato. Di fatto la Costituzione non venne messa per iscritto da angeli o da profeti, ma da uomini molto ragionevoli e prudenti disposti a trovare un compromesso su molte questioni, in modo da mettere a punto un forte strumento di governo.

Indipendentemente dalla buona accoglienza riservatale, la Costituzione non avrebbe potuto funzionare, una volta ratificata, se gli statisti della giovane Repubblica non fossero stati capaci ed energici in modo inconsueto. Se il primo presidente fosse stato meno retto di George Washington; se i Congressi dei primi dieci anni della Repubblica fossero stati composti da uomini mediocri; e se più tardi John Marshall non avesse dominato la Corte Suprema, ebbene, la Costituzione avrebbero potuto andare in pezzi come era successo ai deboli Articoli, condividendo il destino di altre costituzioni formali maldestramente realizzate.

E se la Costituzione, quantunque ingegnosa in astratto, non fosse stata spontaneamente appoggiata nei suoi primi anni dalla maggior parte dei cittadini, avrebbe seguito la strada delle molte inattuabili Costituzioni repubblicane della Francia. La Costituzione americana funzionò non perché fosse un meccanismo coerente e lungimirante (ma lo era); funzionò perché – fattore ancora più importante – si accordava con le realtà e le necessità sociali della nuova Repubblica.

Come avrebbe potuto la neonata nazione americana conservare un ordine forte e tuttavia garantire le libertà personali e una certa misura di democrazia? I delegati ritennero necessario deliberare sul più persistente e imbarazzante di tutti i problemi politici: ossia, sul conflitto fra le pretese dell'ordine e quelle della libertà. La libertà nazionale era stata ottenuta attraverso la guerra d'Indipendenza, ma nel paese la libertà personale era ancora incerta, e perfino l'indipendenza nazionale era minacciata dalle grandi potenze europee. Non era possibile tollerare gli avventati impulsi popolari, gli sconsiderati organi legislativi statali e la debolezza del governo degli Articoli. Gli uomini della Convenzione erano per la libertà, ma anche per l'ordine e ritennero giusto, in quel momento

delle vicende americane, correggere l'equilibrio del paese in favore dell'ordine.

Come saggio della loro sollecitudine per un ordine più saldo, si prendano le osservazioni di Elbridge Gerry, un delegato del Massachusetts, esposte il 31 maggio 1787: «I mali che sperimentiamo promanano dagli eccessi di democrazia. La gente non cerca la virtù, ma è facile preda dei falsi patrioti. Nel Massachusetts l'esperienza ha confermato che essa viene quotidianamente spinta verso le azioni e i giudizi più perniciosi da falsi rapporti, messi in giro da intriganti, e che nessuno nella regione sa controbattere ... Diceva che in precedenza era stato troppo repubblicano: lo era ancora, ma l'esperienza gli aveva insegnato il pericolo dello spirito uniformatore».[9]

Fra i delegati vi erano uomini in grado di percepire quel sano antagonismo fra ordine e libertà, da sempre ottenuto attraverso uno strumento costituzionale formale. Il virginiano James Madison fu il più attivo, ma vi furono altri al suo stesso livello: Rufus King del Massachusetts, Alexander Hamilton dello stato di New York, James Wilson e Gouverneur Morris della Pennsylvania, John Dickinson del Delaware, Luther Martin del Maryland, George Mason e George Whyte della Virginia, John Rutledge e Charles Pinckney del South Carolina. (Thomas Jefferson e John Adams non erano delegati; entrambi erano all'estero come ministri, rispettivamente a Parigi e a Londra.)

Il nuovo governo generale che questa Convenzione stava per istituire doveva possedere un potere adeguato, ma non tale da ridurre i diversi stati a mere province. (La maggior parte dei delegati non desiderava una simile eclissi totale degli stati, e anche se l'avessero voluta, nessuna proposta costituzionale di questo tipo avrebbe ottenuto la ratifica da parte degli stati.) Doveva sorreggere l'ordine, ma non ridurre la libertà autentica. Doveva elaborare una solida separazione dei poteri e instaurare controlli e contrappesi, come raccomandato da Montesquieu e suggerito dalla costituzione inglese e da altri esempi storici. Doveva prevedere un esecutivo più forte di un semplice funzionario del Congresso con funzioni di presidente, ma non tanto potente da trasformarsi in un sovrano o in un dittatore. Doveva fornire un corpo legislativo nazionale dove fossero rappresentati sia i diversi stati sia il

popolo americano in generale, e quell'organo, come il parlamento, doveva consistere di due camere, scelte in base a principi diversi, che si equilibrassero a vicenda. Doveva instaurare una magistratura nazionale indipendente. Doveva formare un governo capace di perseguire politiche fiscali serie e di promuovere la crescita del commercio e dell'industria; un governo che le potenze estere avrebbero rispettato, capace di muovere guerra e di fare pace.

La Convenzione costituzionale fece tutto questo. Alcuni articoli della Costituzione non funzioneranno mai secondo le intenzioni (è il caso del Collegio elettorale per la scelta del presidente), ma in generale il documento era mirabilmente attuabile, e in pochi anni otterrà un rispetto che non verrà messo in dubbio fino alla guerra civile. Noi qui ci concentreremo su due aspetti particolarmente importanti della nuova Costituzione: il concetto e la realtà «federali» e la separazione fra i poteri del governo generale.

Il nuovo modello politico degli Stati Uniti doveva riconciliare le rivendicazioni dell'autorità e quelle della libertà. Nella struttura doveva fornire un governo generale con potere sufficiente ad assicurare la difesa comune, a condurre politiche diplomatiche vincenti, a evitare lotte fra gli stati o insurrezioni al loro interno, a mantenere una moneta e una politica fiscale nazionali stabili e a promuovere il benessere generale. Ma doveva anche provvedere alla sopravvivenza e al vigore dei diversi governi statali, incluse le forme di governo libere e relativamente democratiche che si erano sviluppate prima nelle colonie e poi negli stati. In breve, la Costituzione nazionale doveva distribuire i poteri in maniera tale che su molte questioni fossero preservati sia la forza nazionale sia l'autogoverno statale.

La divisione di poteri fra il governo generale (presto situato nel Distretto di Columbia) e i governi dei diversi stati (con i loro governi locali subordinati) viene oggi chiamata sistema federale americano. Tuttavia, «federalismo» non è un termine del tutto soddisfacente per ciò che fu progettato mediante la Costituzione degli Stati Uniti.

Nelle epoche precedenti i termini «federalismo» e «governo federale» significavano «lega», piuttosto che unione. Probabilmente la maggioranza degli americani che votarono per

ratificare la Costituzione riteneva di stare solo approvando una versione più efficiente degli Articoli di confederazione. Di fatto, fu abbastanza difficile persuaderli ad accettare la nuova Costituzione perfino sulla base di tale idea, ma la struttura creata a Filadelfia corrispondeva a un nuovo modello di governo, non autenticamente «federale» nel senso antico. Come si espresse Adams nelle osservazioni conclusive della *Defence*:

> La confederazione statunitense primigenia era conformata sul modello e sull'esempio di tutte le confederazioni, antiche e moderne, nelle quali il consiglio federale era solo un corpo diplomatico ... L'ampiezza del territorio, la popolazione, la ricchezza, il commercio e specialmente la rapida crescita degli Stati Uniti hanno dimostrato che tale governo è inadeguato ai loro bisogni e che il nuovo sistema, che pare mirabilmente calcolato per unirne gli interessi e le affezioni, e per condurli all'uniformità di principi e di sentimenti, è altrettanto ben combinato per unirne le volontà e le forze in una sola nazione.[10]

La Costituzione abbandonava quindi il progetto di confederazione, sostituendovi quello di un'unica nazione. Il successo registrato dalla Repubblica americana ha così modificato lo stesso uso del termine «federalismo», che in genere non viene più usato per indicare una semplice lega di stati sovrani. Oggi il significato del termine viene adeguatamente espresso dalla terza definizione fornita dal più grande dei dizionari americani, *The Century Dictionary* (edizione del 1904): «Dicesi di un'unione di stati, costituita in qualche grado essenziale per mezzo del popolo e derivante i suoi poteri dal popolo considerato come una totalità, e non costituita solo per mezzo e da ciascuno dei singoli stati; governo *federale* è un governo come quello degli Stati Uniti, della Svizzera e di alcune repubbliche ispanoamericane; propriamente quello in cui l'autorità federale, entro la sfera dell'azione omonima, è indipendente dalle parti che la compongono: si distingue dal governo *confederale* in cui sono sovrani solo gli stati e che non possiede alcun potere intrinseco».

Nei decenni a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, molti americani cercheranno di sostenere che la Costituzione aveva diviso la sovranità, consegnandone una parte al governo di

Washington e il resto ai governi statali. A quest'interpretazione si opporranno i federalisti (il più delle volte) e poi i Whig e i repubblicani antischiavisti; per ragioni differenti, vi si opporranno anche i più energici difensori dei «diritti degli stati» (*states' rights*), meglio detti poteri degli stati. Nel 1832 la disputa costituzionale provocherà quasi una chiamata alle armi durante la controversia dell'Abrogazione,* e costituirà una delle cause principali della guerra civile. Di fatto, che gli americani lo volessero o no, la sovranità passò al governo generale degli Stati Uniti non molto tempo dopo la ratifica della Costituzione. John Randolph, caustico campione della sovranità statale, osservò che uno stato non può cedere *parte* della sua sovranità più di quanto una donna possa cedere *parte* della sua verginità. Il sistema «federale» creato dalla Costituzione instaurava un vero governo generale, che tuttavia non era un governo centralizzato, unitario e assoluto.

Oggi il termine «federalismo» implica un'unione volontaria e limitata in vista di scopi definiti e non un sistema centrale concentrato. Uno studioso zurighese del nostro secolo, Werner Kägi, lo chiarisce distinguendo cinque caratteristiche del federalismo: (1) è un ordine di «molteplicità nell'unità»; (2) è un ordine basato sull'autonomia delle comunità più ristrette; (3) è un ordine in cui ai gruppi e alle comunità più piccole viene garantito il massimo potere possibile affinché amministrino le loro questioni; (4) è un ordine che rende possibile la convivenza delle minoranze nella libertà; (5) è un ordine che si costruisce partendo dalle comunità più piccole, dove le situazioni possono essere inquadrate a colpo d'occhio e le relazioni si mantengono, fino a un certo punto, su base personale.[11]

Talvolta lo spirito del federalismo sussiste anche in sistemi politici che non recano l'etichetta formale di «federale», come in Gran Bretagna dove, oggi come nel XVIII secolo, le autorità di contea e municipali detengono in concreto ampi poteri permanenti, sebbene in teoria il parlamento costituisca il vertice del sistema. Viceversa alcuni ordini che continuano a

* *Nullification*. La crisi abrogazionista si verificò per ragioni commerciali nel South Carolina. Ne fu protagonista John C. Calhoun, il quale sosteneva che uno stato, convocando una speciale convenzione, poteva abrogare qualsiasi legge del governo federale che ritenesse incostituzionale. (*NdC*)

essere chiamati «federali» hanno in gran parte cessato di operare su tale base. In generale si può dire che un ordine federale moderno (sul modello della Costituzione americana) divide il potere concreto fra il governo generale e i governi territoriali, allo scopo di salvaguardare le libertà e le scelte locali pur assicurando gli interessi nazionali.

Il governo generale degli Stati Uniti istituito dalla Costituzione non era democratico, ma rappresentativo e repubblicano. Nelle parole di James Madison «una democrazia ... sarà confinata a una piccola zona. Una repubblica può estendersi a una vasta regione». Jean Jacques Rousseau, il più entusiastico dei democratici, non si aspettava che la vera democrazia si realizzasse in un governo nazionale: «Dio solo può governare il *mondo*» scrisse; «e governare le grandi nazioni richiede qualità sovrumane». Le più eminenti personalità americane degli anni della Convenzione sapevano perfettamente che una «democrazia» centralizzata sarebbe stata solo un gioco di parole. Il riformatore francese Turgot, che durante l'Antico Regime era stato un alto funzionario, era deluso che gli americani non avessero instaurato una forma di governo democratico centralizzata e unitaria e scrisse a Richard Price, il democratico londinese, che in America il popolo avrebbe dovuto riunire «tutta l'autorità in un solo centro, la nazione». A questo, John Adams replicò aspramente:

> È facile capire come sia possibile riunire tutta l'autorità in un «solo centro», in un despota o in un monarca, ma come sia possibile farlo quando il centro deve essere la nazione è molto più difficile da capire ... Se dopo tutte le pene per «riunire tutta l'autorità in un solo centro», questo centro dovrà essere la nazione, ci ritroveremo esattamente dove abbiamo incominciato, senza aver operata alcuna riunione dell'autorità. La nazione sarà l'autorità e l'autorità sarà la nazione. Il centro sarà il cerchio e il cerchio sarà il centro. Quando un certo numero di uomini, di donne e di bambini vengono messi insieme, non vi è affatto autorità politica fra di loro e neppure alcuna autorità naturale eccetto quella dei genitori sui figli.[12]

La centralizzazione secondo il progetto di Turgot avrebbe richiesto il culto di un «popolo» astratto, in nome del quale avrebbe dovuto parlare qualche fallibile oracolo umano. An-

che se ad Alexander Hamilton sarebbe piaciuto un governo nazionale con poteri maggiori di quelli conferiti dalla Costituzione ratificata, nessuno dei delegati alla Convenzione costituzionale desiderava una centralizzazione democratica del tipo di quella auspicata da Turgot; di fatto, in America una simile centralizzazione sarebbe stata impossibile da ottenere perfino con la forza delle armi. Il «federalismo» sviluppato dalla Convenzione del 1787 era un espediente per riconciliare i governi statali con le esigenze dello stato-nazione americano. Cinquant'anni più tardi Tocqueville metterà in rilievo l'ingegnosità e i benefici reali del meccanismo «federale» americano:

> Lo spirito umano inventa più facilmente le cose che le parole: da ciò deriva l'uso di tanti termini impropri e di espressioni incomplete.
>
> Diverse nazioni formano una lega permanente e stabiliscono un'autorità suprema, che, senza agire sui singoli cittadini, come potrebbe farlo un governo nazionale, agisce tuttavia su ciascuno dei popoli confederati preso nelle sue unità.
>
> Questo governo, così diverso da tutti gli altri, è chiamato federale.
>
> Si scopre in seguito una forma di società nella quale diversi popoli si fondono realmente in uno solo, rispetto a certi interessi comuni, e restano separati e soltanto confederati per tutti gli altri.
>
> Qui il potere centrale agisce senza intermediari sui governati, li amministra e li giudica egli stesso, come fanno i governi nazionali, ma agisce così solo in una sfera ristretta. Evidentemente, in questo caso, non si tratta più di un governo federale, ma di un governo nazionale incompleto. Così si è trovata una forma di governo che non era precisamente né nazionale, né federale; ma ci si è fermati qui, e la parola nuova, che deve esprimere la cosa nuova, non è ancora stata trovata.
>
> È per non avere conosciuto questa nuova specie di confederazione, che tutte le Unioni sono cadute nella guerra civile, nella schiavitù o nell'inerzia. I popoli che lo componevano non hanno avuto l'intelligenza necessaria per vedere il rimedio ai loro mali, o il coraggio per applicarlo.
>
> La prima Unione americana era caduta negli stessi errori.[13]

Ciò che Tocqueville descriveva come «governo nazionale incompleto», creato dalla Costituzione del 1787, ora veniva chiamato sistema federale degli Stati Uniti. Gli Articoli di confederazione erano decaduti perché coloro che redassero quegli effimeri punti non avevano previsto quanto quel governo sarebbe stato debole e incompetente. Il governo generale creato dalla Convenzione costituzionale del 1787 venne frainteso da molti e ciò provocò la guerra civile americana. A parte quella lunga lotta, dal 1789 a oggi il sistema federale americano ha operato abbastanza bene, ottemperando alle cinque caratteristiche del vero federalismo ravvisate da Kägi. In ogni caso ha funzionato meglio ed è durato più a lungo di qualsiasi altro modello di governo moderno con la possibile eccezione di quello della Gran Bretagna. E ha funzionato in modo adeguato con presidenti e partiti diversi. Sebbene nel XX secolo i poteri del governo generale siano costantemente aumentati a spese di quelli statali, e benché oggi vi siano degli americani che vorrebbero un grado di centralizzazione politica ancora maggiore, ciononostante la struttura formale del «federalismo» del 1787 resiste ancora. Tocqueville suggerisce che nell'epoca moderna la centralizzazione è ovunque la tendenza dominante e la libertà locale è una pianta delicata che richiede molte innaffiature. Resta da vedere se il «governo nazionale incompleto», detto sistema federale americano, sarà completato nel senso di una struttura centralizzata e unitaria: la questione sarà decisa dagli sviluppi dell'ultimo quarto del XX secolo.

Senza dubbio Montesquieu si sarebbe rallegrato del federalismo americano. (La centralizzazione, che detestava, affligge la Francia anche oggi.) Al governo generale venne affidato il potere di resistere ai nemici esterni, di sedare ogni serio disordine interno e di assicurare la libertà commerciale entro l'Unione, ma ai governi statali e alle unità loro subordinate veniva garantito il controllo sull'insieme delle questioni interne.

Alla Convenzione costituzionale furono citati i capitoli di Montesquieu sulla centralizzazione e sulla libertà politica e alle sue idee si appoggiarono Madison e altri architetti della nuova struttura federale. Le frasi di Montesquieu punteggeranno le pagine del *Federalista*, ossia di quei saggi scritti da James Madison, da Alexander Hamilton e da John Jay per spiegare la nuova Costituzione a coloro che dovevano ratifi-

carla. Malgrado ciò, dire che il governo federale americano sia stato generato da Montesquieu sarebbe mettere il carro davanti ai buoi, giacché furono le situazioni contingenti, non i libri, a condurre al progetto di una nuova Repubblica. I diversi stati, già esistenti, erano gelosi dei loro poteri. Come li si poteva riconciliare con la costituzione di un governo generale superiore a qualsiasi governo statale? Ebbene, conferendo i poteri indispensabili al governo generale o nazionale, ma riservando tutti gli altri ai governi statali, cioè al popolo, nonché attraverso la rappresentanza paritaria di tutti gli stati, piccoli o grandi, in una camera del Congresso. Il federalismo, dunque, era un felice compromesso pratico: le lucide argomentazioni di Montesquieu contro la centralizzazione sancivano solamente quella necessaria riconciliazione fra sicurezza nazionale e autonomia degli stati.

L'altra caratteristica della Costituzione americana che avrebbe gratificato Montesquieu è l'accurata separazione dei poteri nel governo generale. Un secolo più tardi, Sir Henry Maine scriverà di quel documento: «Sembrerebbe che, mediante una costituzione saggia, si possa rendere la democrazia tranquilla come l'acqua di una grande riserva artificiale; ma se vi è un punto debole in un luogo qualsiasi della struttura, la potente forza che essa controlla esploderà, seminando la distruzione vicino e lontano».[14] (Maine fa notare che proprio l'equivoco in tema di schiavitù, su cui giocarono gli artefici della Costituzione, provocherà, settantaquattro anni dopo la Convenzione, lo scoppio della guerra civile.) Nella separazione dei poteri operata dalla Costituzione, non esistevano potenziali punti deboli e quel sistema continua a funzionare ancora oggi.

Il ramo esecutivo del governo generale americano consiste nel presidente, attorniato dal suo gabinetto e da una cerchia intima di consiglieri e di assistenti della Casa Bianca, più, naturalmente, la moltitudine di impiegati militari e civili del governo nazionale sparpagliati in ogni parte del paese e all'estero. (Oggi alla cerchia intima del personale presidenziale ci si riferisce spesso come alla Forza Esecutiva: un corpo attualmente composto da diverse centinaia di persone, ma più ristretto del corrispettivo corpo di cortigiani e di funzionari che usava circondare un re nelle grandi corti europee del '700.)

Come nota Henry Maine, la carica presidenziale è davvero

quella di un re; la differenza principale sta nel fatto che il presidente americano viene eletto a scadenze fisse e che la carica non è ereditaria. Maine suggerisce perfino che nello stabilire i poteri della presidenza americana gli artefici della Costituzione avessero in mente i poteri di Giorgio III. In un certo senso, oggi il presidente è più potente di quanto lo fosse quel re: il suo gabinetto non risponde a nessun corpo parlamentare, ma solo a lui. (Nel 1787, l'attuale sistema inglese di governo di «gabinetto» non era pienamente sviluppato.) La mancanza di un esecutivo forte era stato uno dei difetti più cospicui degli Articoli di confederazione, e gli artefici della Costituzione diedero deliberatamente al presidente un'autorità maggiore rispetto a quella che avrebbe potuto possedere qualsiasi primo ministro. Inoltre, senza un re nominale, di chi poteva essere ministro quel primo ministro? Comandante in capo delle forze armate e direttore dell'amministrazione civile nazionale, il presidente sarebbe stato paragonabile all'imperatore romano, a parte il fatto che la Costituzione non gli assegna nessun potere giudiziario. I primi sei presidenti, da Washington a John Quincy Adams, furono uomini colti e con un elevato senso del dovere, che si limitarono volontariamente nell'uso del potere; se fossero stati autocrati o demagoghi, il ramo esecutivo del governo americano avrebbe potuto svuotare di significato quelli legislativo e giudiziario.

Per molti aspetti, il Congresso degli Stati Uniti, il ramo legislativo, prese a modello il parlamento. Come quello, si compone di due camere; quella più direttamente collegata con l'opinione pubblica, la Camera dei Rappresentanti, ha il controllo più diretto sulla tassazione e sugli stanziamenti, mentre al Senato viene conferito il primato negli affari esteri e nella conferma delle principali assegnazioni presidenziali di cariche pubbliche.

Fino all'approvazione del XVII Emendamento alla Costituzione, nel 1913, i senatori statunitensi venivano scelti dagli organi legislativi dei diversi stati, che tendevano a selezionare uomini illustri. La modalità di scelta e la durata del mandato senatoriale (sei anni, in contrasto che quello biennale della Camera dei Rappresentanti) dava ai membri del Senato maggior continuità e indipendenza, che è proprio quanto gli artefici della Costituzione intendevano. In un certo senso il Senato e la Ca-

mera si fanno reciprocamente da peso e contrappeso, rendendo difficile legiferare in modo avventato. Benché meno aristocratico della Camera dei Lord inglese (dove, in teoria, ogni pari del regno rappresenta solo se stesso), il Senato aveva lo scopo di frenare gli impulsi democratici del momento. Anche l'assegnazione di due seggi senatoriali per ogni stato, indipendentemente dalla popolazione e dalla superficie, soddisfaceva la richiesta degli stati più piccoli di essere trattati in modo paritario.

Diversamente dall'esecutivo e dal legislativo, il ramo giudiziario istituito dalla nuova Costituzione degli Stati Uniti era potenzialmente senza precedenti. L'Inghilterra, la Francia e alcuni altri stati avevano reso i propri giudici più o meno indipendenti mediante un incarico vitalizio, ma mai prima d'allora era stato permesso a una magistratura indipendente di decidere su questioni costituzionali fondamentali per l'intero paese. «Non esiste affatto libertà qualora il potere giudiziario non sia separato da quello legislativo e da quello esecutivo» aveva scritto Montesquieu. Influenzati da lui, gli artefici della Costituzione resero la Corte Suprema il «depositario delle leggi», sottraendo le questioni d'interpretazione costituzionale ai corpi legislativi nazionali e statali, o, piuttosto, restringendo molto il dibattito fra i legislatori su tali questioni. I poteri della nuova magistratura nazionale americana riducevano anche il pericolo che il disaccordo su questioni costituzionali potesse condurre al conflitto armato, come spesso era successo nel corso della storia, specialmente nell'epoca classica.

Alla Corte Suprema degli Stati Uniti la Costituzione conferiva la giurisdizione di primo grado sui casi riguardanti ambasciatori e altri rappresentanti di potenze straniere, e sui casi in cui uno stato poteva essere parte in causa. Le veniva data anche la giurisdizione d'appello su una vasta gamma di altri casi, in pratica quelli che implicassero dispute internazionali, litigi fra gli stati, controversie in cui il governo generale poteva essere parte in causa, interpretazioni della Costituzione e delle leggi degli Stati Uniti, e altri casi in cui la giurisdizione dei tribunali statali appariva insufficiente. Questa giurisdizione d'appello venne un poco ristretta dall'XI Emendamento, ratificato nel 1798. Il grosso della giurisdizione sui casi civili e penali veniva lasciata ai tribunali statali o ai tribunali federali inferiori; il provvedimento costituzionale

riguardante la possibilità del Congresso di regolare la giurisdizione d'appello manteneva alcuni controlli sul potere della magistratura federale, una limitazione applicata parecchie volte nella storia dei tribunali federali.

Inoltre, al Congresso veniva lasciata la possibilità di autorizzare dei giudici aggiuntivi presso la Corte suprema, nominati dal presidente; la Costituzione autorizzava anche la messa in stato d'accusa dei giudici federali, benché quest'ultima azione non sia mai stata impiegata con successo per ragioni di parte. Malgrado questi controlli sui possibili abusi del ramo giudiziario ai danni di quello esecutivo e di quello legislativo, la Costituzione dava ai tribunali federali un grado d'autonomia precedentemente sconosciuto. Ai giudici federali venivano garantite la conservazione dell'incarico «finché terranno buona condotta» e indennità non decurtabili finché fossero rimasti in carica.

I tribunali federali eserciteranno il potere reale di dichiarare incostituzionali gli atti del Congresso, gli atti degli organi legislativi statali e le misure dell'esecutivo: qualcosa che nessuna magistratura in nessun regime aveva mai posseduto prima. Questo potere, sebbene latente nella Costituzione, non avrebbe potuto essere impiegato appieno se l'energico giudice supremo John Marshall non l'avesse più volte esercitato durante i suoi trentaquattro anni di servizio, suscitando talvolta il risentimento del presidente e del Congresso.

Non fu semplicemente attraverso il sistema della separazione formale dei poteri che si attuarono le idee di Montesquieu relative alla libertà ordinata: nella Costituzione entrarono molti pesi e contrappesi. Sul ramo legislativo venivano posti alcuni controlli, in particolare il potere presidenziale di veto e quello della dichiarazione d'incostituzionalità dell'attività legislativa da parte della Corte Suprema; anche quello esecutivo era potenzialmente controllato in diversi modi, fra i quali c'era il potere del Congresso di annullare un veto, quello di dichiarare guerra riservato al Congresso e quello del Senato d'accettare o di rifiutare i trattati e le nomine più importanti. In aggiunta ai controlli posti sul ramo giudiziario già citati, il Congresso o i diversi stati avevano la possibilità di introdurre degli emendamenti costituzionali.

Gli uomini che redassero la Costituzione dichiararono di aver dato forma a un governo di leggi, non di uomini, e di

leggi che dovevano essere applicate attraverso una procedura regolare e imparziale. Nella Costituzione la stabilità e la sicurezza della Repubblica, e la protezione dei cittadini contro l'arbitrio del potere, ricevevano uguale attenzione.

Oggi solo in pochi casi il funzionamento della Costituzione non corrisponde a quello fissato dai suoi autori. Il Collegio elettorale per esempio non è riuscito a operare con successo, perché gli artefici non avevano previsto la nascita di forti partiti politici che avrebbero operato in proprio la scelta dei candidati presidenziali, scelta abbracciata di fatto dagli elettori.* (Nel 1787, in Inghilterra stavano solo iniziando a nascere dei partiti politici coerenti dotati di principi riconoscibili; il presidente Washington sperò invano che negli Stati Uniti la «fazione», cioè il partito, non facesse la sua comparsa.) A lungo termine, a causa del XVII Emendamento, il Senato degli Stati Uniti divenne un corpo più direttamente popolare di quanto fosse nelle intenzioni originali. I poteri effettivi del presidente si amplieranno gradualmente, specialmente nel XX secolo, per le necessità di una grande nazione, in particolare in tempo di guerra o di crisi economica; la Corte suprema è divenuta più attiva di quanto molti americani (specialmente i jeffersoniani) del 1787 avrebbero voluto; e i poteri dei governi statali si sono leggermente ristretti davanti all'avanzata del governo di Washington.

E tuttavia, le caratteristiche principali della Costituzione originaria si sono conservate, nonostante l'adozione, da allora, di più di una ventina di emendamenti. La struttura federale, la separazione dei poteri, la supremazia del diritto e l'esigenza di un «adeguato procedere» continuano a funzionare abbastanza bene. Solo una volta, con il sopraggiungere della guerra civile, la supremazia della Costituzione è stata seriamente sfidata da una chiamata alle armi.

Come strumento d'ordine, la Costituzione statunitense avrà più successo di qualsiasi altro dispositivo formale scritto della storia del genere umano; nel XIX e nel XX secolo alcuni autori giuridici britannici coglieranno in essa delle virtù

* Il riferimento è a quanto sancito nell'art. 2, sez. 1 della Costituzione degli Stati Uniti d'America (poi superato dal XII Emendamento, approvato nel 1804). (*NdC*)

che quella britannica non possiede, in particolare le limitazioni sul potere di una maggioranza transeunte nel ramo legislativo. Forte nei principi generali, ma adattabile al mutare delle circostanze attraverso l'interpretazione giudiziaria, e soggetta a emendamenti formali, la Costituzione ha preservato la continuità dell'ordine politico attraverso quasi due secoli di profondi cambiamenti sociali ed economici. Nacque dall'esperienza dell'ordine e dalla conoscenza americana di principi d'ordine precedenti, e diventerà una fonte vivente d'ordine, in quanto strumento vincente di libertà nel diritto.

La Costituzione federale e la fede religiosa

Nel 1791 vennero ratificati dieci emendamenti alla Costituzione, ovvero il *Bill of Rights* americano. In molti particolari assomigliava al *Bill of Rights* inglese e venne adottato per sancire protezioni specifiche nell'abito costituzionale, o divieti contro le invasioni dei diritti personali da parte del governo. Inizialmente operava solo sul Congresso, ma nel XX secolo il suo effetto si estenderà agli organi legislativi e ai tribunali statali. La maggior parte di tali diritti erano libertà familiari a chiunque avesse dimestichezza con la costituzione inglese: la libertà di culto, di parola, di stampa e di riunione; il diritto a portare armi; il divieto di acquartierare truppe; la sicurezza contro perquisizioni e sequestri ingiusti; l'adeguato procedere giuridico nelle più diverse circostanze; il giudizio davanti a una giuria; il divieto di esigere cauzioni esorbitanti e ammende eccessive, e di infliggere pene crudeli e inusitate. Non è necessario qui esaminare in dettaglio le libertà che sono parte di ciò che l'America ha ereditato dal diritto inglese.

La prima clausola del I Emendamento merita, tuttavia, una certa attenzione.* Riguarda la libertà religiosa, e una sua disamina suggerirà quali siano le relazioni fra Chiesa e Stato

* Di questa tematica l'autore si è ripetutamente occupato, sia a livello pubblicistico-culturale, sia a livello concreto. In particolare, cfr. R. KIRK (a cura di) *The Assault on Religion: Commentaries on the Decline of Religious Liberty*, University Press of America, Lanham (Maryland) 1986; *The Conservative Constitution*, cit., pp. 128-42 e 143-57. (*NdC*)

– ovvero fra ordine morale e ordine politico – nella società americana del «pluralismo religioso». L'esame illustrerà inoltre come un provvedimento costituzionale possa essere variamente interpretato con il trascorrere degli anni.

La prima clausola del I Emendamento è breve e semplice: «Il Congresso non varerà alcuna legge per instaurare una religione di stato, o per proibirne il libero esercizio». Nulla, a prima vista, potrebbe apparire più lucido. Eppure, ancora oggi si dibatte sul significato del provvedimento.

I fondatori della Repubblica americana credevano che la società necessitasse di una base religiosa e ciò è confermato dai loro discorsi e dai loro scritti. Secondo Alexander Hamilton, il politico saggio «sa che, abbattuta la moralità (e la moralità cade necessariamente insieme alla religione), solo i terrori del dispotismo possono frenare le impetuose passioni dell'uomo e costringerlo entro i limiti del dovere sociale».[15] Sarebbe molto meglio tornare a rivolgersi agli dèi dei greci, diceva John Adams, piuttosto che tollerare un governo di atei.

Ciò che credevano gli statisti della giovane Repubblica, lo professava con la stessa convinzione il popolo americano in genere. James Madison temeva che lo zelo per il cristianesimo potesse condurre all'intolleranza. Tocqueville, scrivendo negli anni intorno al 1830, riconosceva il primato dei principi religiosi nella politica americana: «Non so se tutti gli Americani credano nella loro religione, perché chi può leggere in fondo ai cuori? Ma sono sicuro che essi la ritengano necessaria alla conservazione delle istituzioni repubblicane. Questa opinione non appartiene a una classe di cittadini o a un partito, ma alla nazione intera».[16]

Così era anche quarant'anni prima quando venne ratificato il I Emendamento. Nella tarda epoca coloniale e nei primi tempi della Repubblica non solo non vi era ostilità popolare verso il cristianesimo, ma vi era anche poca opposizione alla Chiesa di stato. Alla vigilia della Rivoluzione, in nove delle tredici colonie alcune Chiese erano state riconosciute dalla legge: quella anglicana in Virginia, nel Maryland, nelle due Caroline, in Georgia e nelle contee meridionali di New York; quella congregazionalista nel Massachusetts e nelle sue dipendenze, nel Connecticut e nel New Hampshire.

A causa dei suoi legami con la corona britannica, nelle colonie, alla fine della Rivoluzione, la Chiesa anglicana d'Inghilterra cessò di essere Chiesa di stato, benché i capi rivoluzionari si decidessero in tal senso con riluttanza. (Alla Convenzione della Virginia del 1776, James Madison non era riuscito a ottenere nessun appoggio alla sua proposta di privare la Chiesa d'Inghilterra della condizione di Chiesa di stato.) John Randolph di Roanoke, l'appassionato Vecchio Repubblicano, negli anni 1830 poteva dire: «Non sono un membro della vostra Chiesa episcopaliana americana, signore. Sono un membro della Chiesa d'Inghilterra, signore, la buona, vecchia Chiesa d'Inghilterra».

Il congregazionalismo, comunque, rimase Chiesa di stato nel Massachusetts, nel Connecticut e nel New Hampshire per più di cinquant'anni dopo la Rivoluzione, sebbene negli ultimi anni si trattasse di un'istituzione tollerante che permetteva agli episcopaliani di versare contributi alla propria Chiesa e che esentava completamente i quaccheri e i battisti dai contributi ecclesiastici. Le Chiese di stato erano dure solo nei confronti di una minoranza: i cattolici. I governatori coloniali erano stati istruiti a concedere la libertà di coscienza «a tutti fuorché ai papisti» e, all'epoca in cui incominciò la Rivoluzione le messe cattoliche potevano essere celebrate pubblicamente solo in Pennsylvania.

In America era questo il clima religioso allorché la fazione jeffersoniana, nel 1788 e nel 1789, richiese un *Bill of Rights* che integrasse la Costituzione firmata dai delegati alla Convenzione il 17 settembre 1787. Per essere sicuri che gli stati ratificassero la Costituzione, James Madison e altri federalisti moderati ritennero utile soddisfare la richiesta e prepararono dunque una serie di emendamenti costituzionali che incorporavano i principali diritti elencati dai seguaci di Jefferson (i quali presto avrebbero preso il nome di repubblicani). Diversi stati redassero delle dichiarazioni dei diritti affinché venissero allegate alla Costituzione; quelle della Virginia, del North Carolina e del Rhode Island contenevano passaggi identici che sono la fonte della prima clausola del I Emendamento. Suonano così:

> Che la religione, ovvero l'ossequio che dobbiamo al nostro Creatore, nonché l'atteggiamento di rifiuto di essa, possano

essere indicati solo dalla ragione e dal convincimento, non dalla forza o dalla violenza, e che perciò tutti gli uomini abbiano diritti uguali, naturali e innegabili al libero esercizio della religione secondo i dettami della coscienza, e che nessuna particolare denominazione o associazione religiosa debba essere favorita o riconosciuta dalla legge a preferenza di altre.

Per la maggior parte queste risoluzioni erano copie dell'articolo sulla religione (scritto da James Madison) contenuto nella Dichiarazione dei diritti della Virginia (1776). Madison era di fatto, sia indirettamente sia direttamente, l'autore principale della prima clausola del I Emendamento. Egli era secondo solo a Jefferson nell'opporsi alle Chiese di stato, ossia al riconoscimento di una particolare Chiesa da parte dello stato, unita all'affermazione del diritto a raccogliere decime e contributi dai cittadini. Battezzato nella Chiesa d'Inghilterra, Madison era stato educato nel *college* presbiteriano di Princeton; era assai versato in teologia, ma si lasciò gradualmente trasportare verso il deismo, senza però arrivare tanto lontano quanto Jefferson e Franklin. Fra i suoi principali interessi vi era la tolleranza religiosa; non solo si opponeva a qualsiasi religione di stato a livello nazionale, ma anche a livello dei singoli stati.

Benché le Chiese ufficiali dei singoli stati avessero molti aderenti, particolarmente nella Nuova Inghilterra, nessuna eminente personalità desiderava instaurare in America una Chiesa *nazionale*. Madison fu dunque in grado d'incorporare nel I Emendamento i principi generali della tolleranza e dell'imparzialità che aveva difeso per quindici anni.

Dapprima propose al Congresso questa bozza di emendamento sulla libertà religiosa: «Non si ridurranno i diritti civili di alcuno sulla base della fede o del culto religiosi, né verrà istituita una religione nazionale, né, a qualunque riguardo e sulla base di qualsiasi pretesto, si ridurranno i pieni e uguali diritti di coscienza». Taluni temevano che la clausola potesse fornire un pretesto per interferire a livello nazionale con le Chiese dei singoli stati e così alla fine la Camera ne adottò un surrogato proposto da Fisher Ames del Massachusetts. La bozza di Ames rassomigliava all'attuale prima clausola del I Emendamento e diceva: «Il Congresso non varerà alcuna legge per instaurare una religione di stato, o per impedirne il libero esercizio, o per violare i diritti di coscienza». Il Senato ne adottò una versione più morbida nei confronti delle Chiese di stato, e dal comitato consultivo del Senato e della Camera emerse, dunque, l'attuale prima clausola del I Emendamento: «Il Congresso non varerà alcuna legge per instaurare una religione di stato, o per proibirne il libero esercizio». Di nuovo, sembra che sia stato Madison l'autore della versione accettata.

E così questa clausola divenne parte della Costituzione e fu ratificata senza serie difficoltà. Soddisfaceva due gruppi d'opinione: anzitutto i difensori delle Chiese di stato della Nuova Inghilterra e i loro sostenitori altrove, in quanto proibiva al Congresso di smantellare o di interferire con tali strutture statali; in secondo luogo, i sostenitori della completa tolleranza e i nemici di qualsiasi religione di stato nazionale, in quanto proibiva assolutamente al Congresso di legiferare in questo campo. Entrambe le fazioni consideravano la clausola del I Emendamento una salvaguardia delle convinzioni religiose e non un atto di ripudio dei principi religiosi.

Madison aveva a lungo sostenuto che l'unione dello stato e della Chiesa poteva solo nuocere alla seconda. Non si trattava di una dottrina nuova: la separazione fra i due poteri era un antico insegnamento cristiano, enunciato da papa Gelasio I alla fine del V secolo, nella dottrina delle «due spade»: «Due sono coloro per mezzo dei quali questo mondo viene governato». L'inserimento della clausola nel I Emendamento soddisfaceva particolarmente la negletta minoranza dei cattolici americani, assicurandoli che mai avrebbero patito sotto una Chiesa di stato protestante.

L'emendamento sulla libertà religiosa non era dunque una dichiarazione deistica da *philosophe*, né una denuncia razionalistica del cristianesimo da enciclopedista. Ciò che le poche parole della clausola intendevano comunicare era l'essenza dell'articolo sulla religione abbozzato da George Mason per la Dichiarazione dei Diritti della Virginia nel 1776, come l'aveva modificato Madison: «Dato che la religione, ovvero l'ossequio che dobbiamo al nostro Creatore, nonché l'atteggiamento di rifiuto di essa, sono indicati solamente dalla ragione e dal convincimento, non dalla violenza o dalla costrizione, tutti gli

uomini hanno uguale diritto al libero esercizio di essa, secondo i dettami della coscienza, non puniti e non limitati dai magistrati a meno che non vengano manifestamente messi in pericolo la conservazione della pari libertà e l'esistenza dello stato. Ed è dovere comune a tutti il praticare la sopportazione, l'amore e la carità cristiane gli uni verso gli altri».

Questo, di fatto, era stato l'atteggiamento della tollerante Chiesa anglicana di stato della Virginia prima della Rivoluzione. Nel 1789, per inciso, sembrava ancora possibile che alcuni degli stati meridionali potessero ripristinare la Chiesa episcopaliana di stato: l'assemblea della Virginia lo stava prendendo in seria considerazione. Non vi era necessariamente opposizione fra le Chiese ufficiali dei diversi stati e la libertà religiosa sancita dall'Atto di tolleranza inglese del 1689.*

La dottrina americana della tolleranza aveva la sanzione dell'esperienza compiuta nel Nuovo Mondo e incorporava ciò che, con poche eccezioni, era divenuta prassi nei diversi stati della nuova Repubblica. Questo principio non doveva quasi nulla alle dottrine dell'Illuminismo, allora tanto popolare in Francia. Se proprio andava fatta risalire a qualche filosofo moderno, si trattava di Locke, non di Voltaire o di Diderot.

Ora, il I Emendamento, e gli altri nove ratificati nel 1791, vincolavano solo il governo nazionale, non gli stati; questo fino al 1925, allorché, nel caso «Gitlow contro New York», la Corte Suprema degli Stati Uniti decise che il XIV Emendamento aveva reso operative entro ciascuno stato le garanzie sulla libertà di parola e di stampa del I Emendamento: nel 1940, nel caso «Cantwell contro il Connecticut», questa dottrina venne specificamente estesa alla sua clausola religiosa. Fino a pochi decenni fa, dunque, se lo avessero desiderato, i diversi stati avrebbero potuto istituire una Chiesa di stato e regolare la pratica religiosa in altri modi.

Il I Emendamento non erigeva un «muro di separazione» fra stato e Chiesa: l'espressione e il concetto non appaiono nella Costituzione, né in alcun altro documento nazionale uf-

* L'atto garantiva, a certe condizioni, la libertà di culto ai dissidenti, esclusi i cattolici e gli unitariani, e aveva lo scopo di unire i protestanti intorno a re Guglielmo III contro il deposto sovrano cattolico Giacomo II. (*NdC*)

ficiale. Nel 1802 Thomas Jefferson scrisse una lettera a un'assemblea di battisti in cui sosteneva che il I Emendamento intendeva costruire «un muro di separazione fra Chiesa e stato»; ma benché ciò fosse nei suoi voti, non è affatto quello che il Congresso, e in particolare il Senato, avevano in mente quando approvarono l'Emendamento, nel 1789; né Madison o qualsiasi altro illustre difensore dell'emendamento adoperarono mai l'espressione «muro di separazione».

Il giudice Joseph Story, nei *Commentaries on the Constitution* (1833), offriva una spiegazione più approfondita e più adeguata dello scopo di questa clausola sulla libertà religiosa. Essa venne adottata, scriveva Story, perché nei vari stati predominavano diversi gruppi religiosi ed «era impossibile che non nascessero lotte e gelosie perpetue sulla questione del prestigio ecclesiastico, qualora il governo nazionale fosse stato lasciato libero di dare vita a una religione di stato. L'unica sicurezza stava nell'estirpare quel potere ... Probabilmente, all'epoca dell'adozione della Costituzione, e dell'emendamento che si sta considerando, in America il sentimento generale, se non quello universale, era che il cristianesimo dovesse ricevere incoraggiamento dallo stato nella misura in cui ciò non fosse incompatibile con i diritti di coscienza personali e con la libertà di culto religioso. Il tentativo di livellare tutte le religioni e di farne una questione di linea politica statale, al fine di tenere tutto nell'assoluta indifferenza, avrebbe suscitato la disapprovazione se non l'indignazione generale».[17]

L'attento esame delle opinioni dei membri del Congresso del 1789 e della stampa pubblica del tempo conferma il giudizio di Story: gli americani approvavano la tolleranza religiosa e lasciavano il terreno delle religioni di stato ai singoli stati, ma in generale appoggiavano l'idea di un fondamento religioso del loro ordine politico. La posizione fu riaffermata dal giudice William O. Douglas, che si distingueva per i suoi principi liberali, nel caso Zorach (1952), allorché scrisse il verdetto di maggioranza della Corte Suprema:

> Siamo un popolo religioso le cui istituzioni presuppongono un Essere Supremo. Garantiamo a ognuno la libertà del culto prescelto. Lasciamo spazio a una varietà di fedi e di credi tanto ampia quanto i bisogni spirituali dell'uomo stimano neces-

sario. Da parte del governo, garantiamo un atteggiamento scevro di parzialità nei confronti dei singoli gruppi e che permetta a ognuno di fiorire secondo lo zelo dei suoi aderenti e il richiamo esercitato dai suoi dogmi ... Sostenere che il governo non può favorire l'istruzione religiosa vorrebbe dire trovare nella Costituzione l'obbligo che il governo mostri un'indifferenza insensibile verso i gruppi religiosi e ciò sarebbe preferire quanti non credono in alcuna religione rispetto a quelli che vi credono ... Non troviamo alcun obbligo che renda necessaria l'ostilità del governo alla religione e agli sforzi per ampliare l'effettiva portata dell'influenza religiosa.[18]

Così, la prima clausola del I Emendamento, come gran parte della Costituzione, può essere stata un fascio di accomodamenti, ma riuscì a esprimere il sentimento generale del popolo americano circa la relazione fra stato e Chiesa. E quel sentimento non era un laicismo arido, ostile alla consacrazione religiosa dell'ordine sociale civile. «Mentre la legge permette agli americani di fare ciò che vogliono,» scriverà Tocqueville «la religione impedisce loro di concepire, e proibisce loro di fare, ciò che è temerario o ingiusto.» La libertà religiosa del I Emendamento riafferma il principio gelasiano delle due spade, ma non pone quelle due spade, stato e Chiesa, in contrastanti campi fortificati.

Diversamente dalla Dichiarazione d'indipendenza, la Costituzione non contiene alcun riferimento al Creatore e neppure al «Dio della Natura» Anzi, eccettuato il I Emendamento, l'unica menzione costituzionale della religione è fatta nell'articolo VI, dove si dichiara che «nessuna professione di fede religiosa sarà mai imposta come necessaria per ricoprire un ufficio o una carica pubblica negli Stati Uniti». Malgrado questa neutralità, gli artefici della Costituzione ritennero acquisito che un ordine morale, fondato su credenze religiose, sostiene e affianca l'ordine politico. La Costituzione era ed è uno strumento per il governo pratico, e non una disquisizione filosofica. Tuttavia, negli Stati Uniti, e in ogni altra nazione, il governo pratico è possibile solo perché la maggior parte dei cittadini accettano l'esistenza di un certo ordine morale per mezzo del quale governano il proprio comportamento: l'ordine dell'anima.

NOTE

[1] John Quincy Adams a Friedrich Gentz, 16 giugno 1800, e *Letters of Publicola*, giugno-luglio 1791 in *Writings of John Quincy Adams*, a cura di Worthington Chauncy Ford, Macmillan, New York 1913, vol. 2, p. 463 e vol. 1, p. 98.

[2] C. Rossiter, *Seedtime of the Republic: the Origin of the American Tradition of Political Liberty*, cit., pp. 448 sgg. (trad. it., *L'alba della Repubblica. Le origini della tradizione americana di libertà politica*, cit., p. 598 e 609).

[3] Hippolyte Taine, *The French Revolution*, trad. ingl. di John Durand, Henry Holt, New York 1897, vol. 1, pp. 355-56 (trad. it., *Le Origini della Francia contemporanea. La rivoluzione*, Adelphi, Milano 1989, p. 569).

[4] Friedrich Gentz, *The French and American Revolutions Compared*, a cura di R. Kirk, Henry Regnery, Chicago 1955, pp. 44, 60 e 81.

[5] D. Boorstin, *The Genius of American Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1953, pp. 94-5.

[6] J. Randolph, Discorso sulla schiavitù dei negri in America Meridionale, in *Register of Debates*, 19° Congresso, seconda sessione, vol. 2, pp. 125-26.

[7] Carl L. Becker, *The Declaration of Independence: a Study in the History of Ideas*, ed. riveduta, Peter Smith, New York 1942, p. 135.

[8] John C. Calhoun, *A Discourse on the Constitution and Government of the United States*, in Richard K. Crallé (a cura di), *The Works of John C. Calhoun*, A.S. Johnston, Columbia 1851, vol. 1, p. 185 (trad. it. *Discorso sul Governo e la Costituzione degli Stati Uniti*, in *Disquisizione sul Governo e Discorso sul Governo e la Costituzione degli Stati Uniti*, introduzione di Michele Surdi, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1986, p. 186. Il brano riportato nel testo è più ampio,

giacché la versione italiana non si sovrappone perfettamente al passo in lingua inglese. *NdC*).

[9] ELBRIDGE GERRY riportato in *Debates in the Federal Convention of 1787 as Reported by James Madison*, in *Documents Illustrative of the Formation of the Union of American State*, scelti da CHARLES C. TANSILL, Government Printing Office, Washington 1927, p. 125.

[10] J. ADAMS, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, in CHARLES FRANCIS ADAMS (a cura di), *The Life and Works of John Adams*, Little, Brown, Boston 1851, vol. 6, p. 219.

[11] Cfr. WERNER KÄGI, *Federalism and Freedom*, in ALBERT HUNOLD (a cura di), *Freedom and Serfdom, an Anthology of Western Thought*, D. Reidel, Dordrecht 1961, pp. 220-25.

[12] J. ADAMS, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, cit., p. 301.

[13] A. DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America* (edizione Bradley), cit., vol. 1, pp. 158-59; (trad. it., *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, cit., pp. 188-89).

[14] SIR H. MAINE, *Popular Government*, John Murray, Londra 1886, p. 111.

[15] ALEXANDER HAMILTON, *The Stand*, in HENRY CABOT LODGE (a cura di), *The Works of Alexander Hamilton*, Macmillan, New York 1904, vol. 5, p. 410 (trad. it., *Lo spettacolo della Francia rivoluzionaria*, App. 1 a RUSSELL KIRK, *Stati Uniti e Francia: due rivoluzioni a confronto*, a cura di Marco Respinti, con un'introduzione di Mario Marcolla, Edizioni Centro Grafico Stampa, Bergamo 1995, p. 31).

[16] A. DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America* (edizione Bradley), cit., pp. 305-06 (trad. it., *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, cit., p. 346).

[17] JOSEPH STORY, *Commentaries on the Constitution*, citato in *The Constitution of the United States of America: Analysis and Interpretation*, a cura di EDWIN S. CORWIN, Government Printing Office, Washington 1952, pp. 758-59.

[18] *Zorach v. Clauson*, 343 U.S. 313-314, 1952, cit. in *ibid.*, pp. 762-63.

12
La battaglia contro il disordine

Il potere delle leggi e dei costumi

Essendo questo libro dedicato alle *radici* dell'ordine americano, si è preferito non scivolare in un esame della lotta fra ordine e disordine nella storia degli Stati Uniti. Tuttavia in questo capitolo è necessario dire qualcosa sull'inquieta realtà dell'ordine e sull'idea d'ordine dell'America ottocentesca. In una forma o nell'altra il disordine emerge in ogni epoca e in ogni popolo e così è capitato nell'America democratica in fase di espansione, dopo il tramonto della generazione di uomini che aveva dato vita alla Costituzione. Jefferson diceva che la libertà può essere conservata solo vigilando senza sosta; è altrettanto vero che l'ordine può essere mantenuto solo con un'infinita pazienza.

All'inizio del XIX secolo negli Stati Uniti erano ben radicate istituzioni e credenze che ancora oggi stanno alla base dell'ordine del paese. Durante quei primi centocinquant'anni di civiltà sulla costa atlantica dell'America settentrionale, l'ordine morale del Vecchio Mondo attecchì nel Nuovo. In America, nel corso di quel secolo e mezzo, l'ordine sociale europeo, espresso nei ceti, nella famiglia, nella Chiesa e nella comunità, subì una trasformazione inattesa, e tuttavia non smarrì la continuità con i tremila anni d'esperienza sociale d'Europa e d'Asia. Dopo che il popolo americano si fu separato politicamente dal Vecchio Mondo, l'ordine morale e quello sociale dovranno affrontare delle difficili sfide. Non c'è da meravigliarsi che il disordine facesse la sua comparsa nella vita americana dopo il 1800 (l'anno della «rivoluzione

jeffersoniana» che portò al potere i capi più democratici), né che si accentuasse dopo il 1825 (l'anno in cui cominciò la «rivoluzione jacksoniana», anche se Jackson non s'insediò alla Casa Bianca che quattro anni dopo); colpisce invece che, malgrado le prove severe, l'ordine morale e quello sociale descritti nei precedenti capitoli siano in gran parte durati fino al presente.

«La storia della società americana ribadisce con forza che se gli uomini sovvertono o abbandonano i valori incarnati in una struttura istituzionale ben ordinata, smantellando così le fondamenta sociali dei traguardi culturali e della serenità spirituale, procedono a loro grave rischio» scrive Rowland Berthoff nel suo recente e innovativo studio dell'ordine e del disordine nella storia sociale americana. Nell'America ottocentesca, continua Berthoff, si verificarono esattamente quella sovversione e quell'abbandono. Ciononostante, si potrebbe aggiungere che l'essenza dell'ordine iniziale del paese sopravvisse attraverso i momenti più materialistici e più violenti di quel secolo, e che oggi, nei decenni che chiudono il XX, è possibile avvertire (come suggerisce Berthoff) una rinnovata solidità del fondamentale ordine morale e sociale americano. Benché si concentri in particolare sulla struttura sociale della nazione, Berthoff mette in rilievo come la stabilità sociale sia lungi dall'esaurire l'ordine:

> Alla base della gerarchia stanno i valori economici, necessari ma subordinati, dell'adeguata produzione e dell'equa distribuzione dei beni materiali. Su quel sistema poggiano i valori sociali costituiti dalle relazioni umane appaganti che si svolgono in una struttura istituzionale ragionevolmente stabile e sicura, ossia nel sistema di cui soprattutto si occupa la storia sociale. Ma una struttura sociale stabile è meno importante in sé di quanto lo sia come fondamento, a sua volta, di altri più nobili valori della mente e dello spirito, cioè di traguardi estetici e intellettuali di una certa qualità e forse perfino di quella che viene variamente chiamata realizzazione di sé, redenzione dal peccato e salvezza dell'anima.[1]

L'America ottocentesca, avida di guadagni materiali, trascurò spesso le radici dell'ordine che si riconosce nella struttura in ceti, nella famiglia, nella Chiesa e nella comunità e, nonostante lo zelo dei predicatori evangelici, l'uomo comune americano del tempo cercava la salvezza della sua anima con minor ardore di quanto avesse fatto il Cristiano di Bunyan. Qui si possono solo indicare le difficoltà che hanno incontrato le «realtà permanenti» – le idee e le istituzioni di un ordine stabile – negli Stati Uniti in un'epoca in cui la popolazione americana avanzava verso il Pacifico, diventando più ricca e più potente di qualsiasi altro grande popolo.

In quell'epoca il pericolo crescente per l'ordine americano non era in prima istanza politico: le misure politiche concrete erano invece lo specchio dell'aumentata confusione nell'ordine morale e sociale. A partire dal 1800 circa l'America si avviò lungo la strada di quel trionfo progressivo delle spinte democratiche, di cui le campagne jeffersoniane e jacksoniane non erano che tappe. A livello nazionale, il potere sfuggì dalle mani dei federalisti che avevano dato vita alla Costituzione: in ogni stato «i liberi proprietari terrieri gentiluomini» furono costretti a estendere il diritto di voto a tutti i maschi bianchi liberi e i requisiti di possesso fondiario necessari per accedervi andarono perduti. Questa lotta politica, fra l'Est e l'Ovest di ciascuno stato, fra i possessori di proprietà e chi non ne aveva, spesso fra la generazione più anziana e quella più giovane, si concluse con il totale trionfo dei democratici.

Quando Jefferson sconfisse John Adams nella competizione per la presidenza del paese, e quando, ventotto anni dopo, Jackson sconfisse John Quincy Adams, si verificò un parziale crollo del prestigio del «gentiluomo americano» che aveva guidato l'America per più di centocinquant'anni. (Nel XX secolo sia Henry Adams sia T.S. Eliot scriveranno che l'America rappresentata dalle loro famiglie era finita con l'elezione di Andrew Jackson.) Fino al profilarsi all'orizzonte della guerra civile, verranno eletti alla presidenza uomini meno capaci; le politiche pubbliche saranno meno illuminate; il localismo dividerà la nazione e l'interesse personale crescerà. «Le cose sono in sella e cavalcano il genere umano»: così si esprimerà in seguito Emerson.

Tuttavia alcuni storici hanno probabilmente esagerato l'effetto del trionfo democratico sull'ordine morale e sociale americano. La politica del paese sopravviverà al «sistema clientelare» dell'amministrazione Jackson, e perfino alle fero-

ci animosità della controversia sulla schiavitù. Le elezioni democratiche non sfoceranno nel livellamento economico, ma anzi nell'esatto contrario. La cultura letteraria americana, lungi dal venir distrutta da questi mutamenti politici, esploderà vigorosamente poco dopo la presunta «rivoluzione sociale» e la figura del gentiluomo americano non verrà sradicata, anche se sarà meno visibile nelle cariche pubbliche. In quegli stessi anni, le aspirazioni delle forze democratiche d'Europa e di Gran Bretagna produrranno mutamenti più sensibili.

In realtà, nel XIX secolo, non fu l'ordine politico esterno a soffrire pericolosi danni. La vera rivoluzione sociale dell'epoca fu prodotta dal rapido ed enorme aumento della ricchezza e del territorio del paese. La produzione industriale, inizialmente stimolata dall'isolamento americano durante le guerre napoleoniche e nel corso della guerra del 1812,* cominciò a influire negativamente e rapidamente sullo sviluppo dell'antica economia rurale e commerciale della costa atlantica; le città (tanto temute da Jefferson) crebbero in modo informe e si riempirono di immigranti irlandesi. I pionieri si riversarono prima oltre gli Appalachi, poi al di là del Mississippi, spazzando via le tribù indiane e ogni altro ostacolo: nel 1846, raggiungeranno il Pacifico compiendo quello che un commentatore di New York definì il «destino manifesto» dell'America. In quei rudi nuovi stati i ceti, la famiglia, la Chiesa e la comunità sembravano contare poco, ed era difficile far rispettare perfino l'autorità del governo nazionale. Poteva esistere laggiù un ordine che non fosse solo la massima «ognuno per sé»?

Il successo materiale pareva spesso direttamente proporzionale alla mancanza di valore morale. «Arraffa tutto quello che puoi»: nessun ordine sociale e morale può conservare la

* Fra Stati Uniti e Gran Bretagna. La guerra, dovuta a motivazioni commerciali e all'accusa rivolta al governo inglese di fomentare l'ostilità indiana, è detta anche «seconda guerra d'indipendenza» americana, perché segnò la definitiva emancipazione degli Stati Uniti dalla Gran Bretagna e, in genere, dall'Europa. Marcò anche la fine del coinvolgimento americano nelle guerre europee, il predominio degli Stati Uniti nel Nordamerica e l'inizio della politica di isolamento diplomatico. (*NdC*)

sua armonia se viene dominato da questa massima. Sulla frontiera e a volte nella nuova industria si affermò un individualismo spietato come quello di Hobbes, senz'alcun Leviatano che lo limitasse. «Un popolo che aveva fatto del progresso economico il suo valore preminente» afferma Berthoff «poteva scorgere solo in modo confuso lo sconvolgimento fondamentale, ma assai poco salutare, che stava minando le principali istituzioni del suo ordine sociale ... Una cosa era .... rendere libero il singolo imprenditore perché il paese si sviluppasse materialmente, un'altra, del tutto diversa, il procedere senza i valori non economicistici della vita, che erano intessuti nell'antico ordine sociale».[2]

Circa a partire dal 1825, sostiene Berthoff, la società americana cadde nel disordine, accompagnato dal decadimento dell'immaginazione morale e dal rinnegamento della comunità autentica. L'acutezza commerciale fu spesso confusa con la saggezza e con la probità; la comunità divenne «proprietà fondiaria» da vendere guadagnandoci; le grandi e le piccole città, costruite da speculatori con materiali scadenti, erano tetre; e perfino il sacramento del matrimonio fu declassato a «società». A coronamento di cinquant'anni di confusione giungerà il grande disastro della guerra civile, causata dai dogmi inflessibili degli abolizionisti e degli attaccabrighe. Cosa restava dell'ordine antico?

Nei primi anni di quest'era di brame e di passioni, giungerà in America Alexis de Tocqueville, che diventerà il chiosatore dell'ordine degli Stati Uniti come Montesquieu lo era stato di quello inglese, superandone anzi le intuizioni. Per comprendere le minacce all'ordine genuino presenti nell'America ottocentesca, e i mezzi attraverso i quali le «realtà permanenti» malgrado tutto sopravvivevano, si deve leggerne *La Democrazia in America*.

Nel 1831 e nel 1832 due giovani giuristi francesi, Tocqueville e Charles de Beaumont, per approfondire lo studio dei sistemi penali, viaggiarono in lungo e in largo negli Stati Uniti, facendo conoscenza con molti americani. Da quel breve soggiorno di un anno il genio di Tocqueville seppe ricavare i materiali per la sua penetrante opera. Dopo la pubblicazione della *Democrazia in America*, Tocqueville assurse a una certa celebrità nell'ambito della politica francese. Egli sperava che

in Europa la democrazia, l'onda del futuro, potesse seguire il corso di quella americana, malgrado i difetti riscontrati negli Stati Uniti: infatti, nonostante quei difetti, la società democratica americana non aveva perso la concezione dell'ordine e insieme alle difficoltà del presente, vi erano in essa nobili promesse.

Tocqueville descrive con franchezza l'indifferenza americana nei confronti delle belle lettere e della scienza pura, l'avarizia e il materialismo, la rozzezza e l'isolamento della vita nei boschi, il sospetto verso i talenti insoliti e la tendenza alla mediocrità. Tratta del decadimento dei ceti, della famiglia, dell'immaginazione religiosa e della comunità. E nota che, anche in America, le democrazie moderne corrono il pericolo di soccombere a una nuova servitù: il materialismo e il desiderio d'uguaglianza possono attrarle nel «dispotismo democratico», ovvero in una società noiosa, sottomessa a uno stato onnicomprensivo:

> L'uguaglianza ha preparato gli uomini a tutto questo: li ha disposti a sopportarlo e spesso anche a considerarlo come un vantaggio.
>
> Dopo aver, dunque, afferrato nelle sue potenti mani ogni singolo individuo e averlo plasmato a sua volontà, il sovrano stende le braccia su tutta quanta la società; ne ricopre la superficie di una rete di piccole regole complicate, minuziose e uniformi, attraverso cui gli spiriti più originali e gli animi più energici non possono mai farsi strada per superare la folla; non spezza la volontà, la fiacca, la piega e la domina; raramente obbliga all'azione, ma si oppone continuamente al fatto che si agisca; non distrugge, impedisce di nascere; non tiranneggia, ostacola, comprime, spegne, inebetisce e riduce infine ogni nazione a non essere più che un gregge timido e industrioso, di cui il governo è il pastore.[3]

Non era quella la condizione dell'America quando Tocqueville viaggiò dallo stato di New York ai Grandi Laghi, esplorò la Nuova Inghilterra, visitò Filadelfia e Baltimora, percorse l'Ohio e il Mississippi fino a New Orleans, per recarsi poi da Mobile a Washington. Ciò che i due amici incontrarono a quel tempo era, spesso, un individualismo e un isolamento estremi, esemplificati, nei selvaggi territori di

frontiera del Michigan, da un orso messo alla catena per fare la guardia alla proprietà. Ma era al possibile ordine futuro che Tocqueville guardava: il grigio ordine dell'uomo-massa, fin troppo facile da immaginare.

Eppure l'uomo comune americano che Tocqueville incontrò – avido di guadagni, emancipato da molti dei suoi antichi legami comunitari e apparentemente libero di agire nel modo in cui le sue brame e i suoi impulsi gli avessero suggerito – non era comunque caduto nell'anarchia personale e pubblica. L'America era ragionevolmente ordinata e prospera. Benché, in forte contrasto con l'Europa, i soldati fossero pochi e le forze di polizia scarse, la vita e la proprietà erano abbastanza sicure: certo più sicure che in molte terre da lungo tempo civilizzate. Come è possibile spiegare questa relativa dimensione d'ordine dell'America democratica? «L'americano ha sempre considerato l'ordine e la prosperità pubblica come unite assieme e marcianti allo stesso passo; non viene mai colto dall'idea che possano venir separati; e di conseguenza non ha nulla da dimenticare e non ha alcun bisogno di scordare, come debbono fare gli europei, le lezioni della sua educazione giovanile.» Potrebbero essere state le circostanze (secondo la descrizione delle «circostanze» nazionali data da Montesquieu) a preservare l'ordine degli americani? O le leggi del paese? O i costumi, ossia le consuetudini e gli stili comportamentali profondamente radicati, nonché gli abiti morali di pensiero e d'azione?

L'ordine americano, rifletteva Tocqueville, non nasceva da circostanze segnatamente favorevoli; quanto alle leggi, erano certo d'aiuto. La forma federale di governo aveva dato all'America la «potenza di una grande repubblica e la sicurezza di una piccola»; le istituzioni comunitarie o locali (ciò che Brownson chiamerà «democrazia territoriale») operavano «moderando il dispotismo della maggioranza e dando al popolo sia il gusto della libertà sia la capacità di essere liberi», e il potere giudiziario, controllando e dirigendo i movimenti della maggioranza, contribuiva a correggere «le aberrazioni della democrazia».

Ma Tocqueville riscontrò che il sostegno più forte dell'ordine americano era il suo insieme di abiti morali. «Intendo qui la parola *costumi* nel senso che gli antichi attribuivano alla paro-

la *mores*; la applico non solo ai costumi propriamente detti, che si potrebbero definire gli abiti del cuore, ma alle varie nozioni che gli uomini possiedono, alle diverse opinioni che hanno corso in mezzo a loro, e all'insieme delle idee con cui si formano le abitudini dello spirito.»[4] In particolare, le credenze religiose, e anche il grado d'istruzione generale nonché l'educazione ottenuta attraverso l'esperienza concreta, offrirono agli americani una serie di convinzioni morali – si potrebbe quasi dire di pregiudizi morali, come avrebbe fatto Edmund Burke – che compensavano una guida priva di capacità immaginative e la mancanza di controlli istituzionali.

«Sono, dunque, soprattutto i costumi che rendono gli americani degli Stati Uniti, soli tra tutti gli americani, capaci di mantenere il governo della democrazia; e sono ancora essi che fanno sì che le varie democrazie angloamericane siano più o meno regolate e prospere» terminava Tocqueville.

> Per concludere, in Europa si esagera l'influenza che la posizione geografica del paese esercita sulla durata delle istituzioni democratiche. Si attribuisce troppa importanza alle leggi, troppo poca ai costumi. Queste tre grandi cause servono indubbiamente a regolare e a dirigere la democrazia americana; ma, se fosse necessario classificarle, direi che le cause fisiche vi contribuiscono meno delle leggi, e le leggi meno dei costumi ... L'importanza dei costumi è una verità comune, a cui lo studio e l'esperienza riconducono continuamente. Mi sembra di trovarla posta nella mia mente come un punto centrale, la scorgo in fondo a tutte le mie idee.[5]

Era l'ordine morale americano, dunque, che sosteneva quello sociale. Anche se a ovest degli Appalachi la struttura in ceti, la famiglia e la comunità erano indebolite; anche se in quei luoghi la Chiesa istituzionale poteva esser ridotta a una circoscrizione amministrativa di predicatori; e anche se l'uomo comune dell'Ovest sembrava soprattutto interessato alla sua crescita materiale, pure leggeva la Bibbia, accettava come buona la struttura politica ereditata dalla costa atlantica e dalla Gran Bretagna e dava per acquisito un ordine morale che costituiva la sua consuetudine e il suo abito. Questa è la ragione per cui gli uomini della frontiera, i boscaioli dell'interno e gli imprenditori del vasto paese da poco dischiuso non erano uomini «nello stato di natura»; e questa è la ragione per cui la democrazia americana non era una democrazia degradata.* «Per gli americani» constatava Tocqueville «le idee del cristianesimo e della libertà sono così completamente mescolate che è quasi impossibile portarli a concepire l'uno senza l'altra; per loro non è una questione di sterili credenze trasmesse dal passato e che vegetano piuttosto che vivere nelle profondità dell'anima.» A metà del XIX secolo, se non fosse stata tenuta insieme dal cemento dell'insegnamento cristiano, la società americana avrebbe potuto cadere in un individualismo irresponsabile e disintegrante.

Poggiata sulle sue leggi e sui suoi costumi, la società era abbastanza solida, come Tocqueville poté notare. Ma dove poteva trovare guide qualificate che difendessero quei costumi e quelle leggi? Nessun grande uomo rischierebbe la sua vita e il suo onore per diventare presidente, diceva Tocqueville: le rimunerazioni di quella suprema magistratura non erano abbastanza seducenti. Il potere invisibile dell'opinione pubblica, che imponeva uniformità alle convinzioni e agli interessi dell'uomo comune, dissuadeva i politici dall'assumere posizioni personali. In America vi erano molte ambizioni, ma poche erano nobili.

Malgrado ciò, nella Repubblica americana verranno tempi in cui si dovranno prendere decisioni irrevocabili in merito a questioni rilevantissime. Una di queste, la più pressante, intuì Tocqueville, era il problema della schiavitù dei neri. «Qualunque siano, del resto, gli sforzi degli Americani del Sud per conservare la schiavitù,» previde «essi non vi riusciranno sempre. La schiavitù, ristretta su un solo punto del globo, attaccata dal Cristianesimo come ingiusta e dall'economia politica come funesta, la schiavitù, in mezzo alla libertà democratica e alla cultura del nostro tempo, non è un'istituzione che possa durare. Essa cesserà per opera dello schiavo o per opera del padrone. In entrambi i casi bisogna attendersene grandi guai.»[6]

Trent'anni dopo lo sbarco di Tocqueville in America, ci si confronterà con quel dilemma, e in quel momento si farà

* Il riferimento è all'opera di Henry e Brooks Adams, *The Degradation of the Democratic Dogma*, pubblicata nel 1920. (*NdC*)

avanti un uomo dagli antichi costumi, capace di conservare le leggi. Sarà un uomo di modesta ambizione, asceso lentamente da umili origini. In Abraham Lincoln, la democrazia americana troverà, nella sua più grave crisi di disordine, l'uomo d'ordine più capace, dotato di grande abnegazione.

Lincoln e la difesa dell'ordine americano

Gli uomini che avevano redatto la Costituzione avevano in mente la Repubblica romana: avevano sperato che il presidente degli Stati Uniti fosse simile alla figura del console, governato dall'antica e nobile virtù romana. George Washington, dotato di ciò che Burke aveva chiamato la «grazia innata della vita», contribuì a elevare il grado di eccellenza della figura presidenziale. Circa settant'anni dopo venne eletto un presidente di origini molto diverse, la cui virtù repubblicana era pari a quella di Washington.

Abraham Lincoln aveva una sola cosa in comune con un imperatore romano d'estrazione militare: proveniva, come Diocleziano e altri, da un retroterra rurale poverissimo. Come diceva citando l'*Elegia scritta in un cimitero campestre* di Thomas Gray, la sua storia familiare era costituita solo dagli «annali brevi e scarni dei poveri». Nacque in una modesta capanna di legno del Kentucky; a sette anni, quando la famiglia si trasferì nell'Indiana, il riparo era un «accampamento aperto», esposto su un lato al vento invernale. Il ragazzo non sapeva nulla della grazia innata della vita, e solo verso la fine della sua esistenza, dopo essere stato investito della grandezza, raggiunse una sua cupa dignità.

Uno degli aspetti più drammatici della Guerra fra gli stati* fu che mise gli uni contro gli altri gli uomini che meglio comprendevano sia le esigenze dell'ordine, sia quelle della libertà. Se avessimo spazio, potremmo parlare a lungo del generale Robert E. Lee, il miglior rappresentante dell'ordine del Sud: oppositore della schiavitù e nemico della secessione, sentì di

* Così molti odierni sostenitori della causa della Confederazione «sudista» chiamano la guerra civile. (*NdC*)

dover rimanere fedele alla società della Virginia piuttosto che al governo di Washington, che pure aveva servito così bene. Ma si è già parlato del gentiluomo-piantatore quale era Lee. Con Lincoln, per la prima volta un uomo di stampo comune si erge a difensore dell'ordine.

James Russell Lowell, raffinato intellettuale di Tory Row, a Cambridge, sarà l'autore del più commovente tributo dedicato al rustico politico che si trovò a essere presidente nel momento in cui si infiammarono le questioni della schiavitù e del localismo. In verità, come dice Lowell, l'elezione alla presidenza di Abraham Lincoln costituisce la grande linea di demarcazione della storia d'America: «Saremmo irrevocabilmente tagliati fuori dal nostro passato e costretti a intrecciare i logori capi delle nostre vite a una qualunque delle nuove situazioni che il caso lasciasse pencolare verso di noi». E tuttavia Lincoln evitò la vittoria del disordine.

Fin da giovane, Lincoln fu uomo di poche letture, ma lesse quei libri che inculcavano i costumi descritti da Tocqueville: la Bibbia, *Il viaggio del pellegrino*, le *Favole* di Esopo, *Robinson Crusoe*, *Life of Washington* di Weems e una storia popolare degli Stati Uniti. Quello che apprese in più, Lincoln lo imparò dalla dura esperienza dell'America disordinata del suo tempo.

Da un povero retroterra bianco emerse un uomo che, fino a età avanzata, non sembrava affatto una personalità capace di plasmare l'opinione pubblica o di divenire il capo di un partito, o addirittura uno statista. Il suo ingresso in politica era dovuto all'umile speranza di ottenere di che vivere passabilmente con un impiego pubblico: quel desiderio tipicamente americano «di un posto» citato da Tocqueville. Fu sempre goffo, spesso inetto. Nei dibattiti con Stephen Douglas dichiarò che è «meglio essere un cane vivo che un leone morto». Per anni ogni suo tentativo d'influenzare la politica nazionale venne sconfitto. Era un avvocato di campagna autodidatta (la sua preparazione era iniziata con una copia dei *Commentaries* di Blackstone acquistata a un'asta), di temperamento malinconico, sposato con una donna neuropatica, eclissato all'interno del suo stesso partito da uomini i cui talenti sembravano di gran lunga sorpassare i suoi in splendore.

Attraverso gli occhi del suo socio William Herndon, si vede Lincoln sopportare la vivacità disordinata dei suoi bambi-

ni, che «mettono a soqquadro l'ufficio, sparpagliando i libri, rompendo le penne, rovesciando l'inchiostro» e orinando sul pavimento.[7] Sembrava un tipo inadatto a un impegno regolare di qualsiasi natura, incapace di tenere in ordine l'ufficio: nella confusione spiccava una busta con scritto, di suo pugno, «Se non riuscite a trovare *la cosa* in nessun altro posto, guardate qui dentro». Tre anni prima della vittoria alle elezioni presidenziali del 1860, è ancora un oscuro e timido procuratore legale dell'interno, che si presenta al tribunale di Cincinnati con gli abiti sgualciti e un ombrello di cotone azzurro fra le mani, trattato dall'alto in basso da Edwin Stanton (più tardi ministro della guerra del gabinetto Lincoln) e da altri avvocati di grido. L'uomo appariva al massimo patetico, se non proprio ridicolo: tutta la maestosità e l'isolamento del suo tragico trionfo dovevano ancora venire.

Così appariva Lincoln all'osservatore casuale. Malgrado ciò, sin dall'adolescenza alcuni amici avevano colto in quest'essere curioso una sfumatura di grandezza. Possedeva l'incongrua dignità di chi ha sopportato colpi duri. Ma gli uomini malinconici sono spesso i più arguti e i suoi aneddoti incolori, raccontati dietro a una baracca di legno o in qualche squallido ufficio di Springfield, erano parte integrante della sua consapevolezza che questo è un mondo di vanità. All'epoca in cui Lincoln impartiva ordini alla Casa Bianca, il suo bizzarro umorismo sarebbe diventato una componente dell'antica e nobile virtù romana; era la *comitas*, l'affabilità che tempera la *gravitas*, cioè il senso della pesante responsabilità.

I tentativi di Herndon e di altri biografi di rintracciare la fonte di quella meditabonda tristezza in qualche sfiorito amore giovanile sono puerili. «Cosa? Piangeresti per una ragazzina?» chiede Epitteto. Così era per Lincoln. Non apparteneva a nessuna donna e solo la carità e la tenerezza illimitate resero sopportabile il suo matrimonio; ma non fu mai tipo da piangere sui suoi difetti o sui suoi errori.

Forte nella sua tristezza, l'uomo trovò l'energia per sopportare con umiltà e generosità il fardello della carica presidenziale. Quando il giudice supremo Taney, «vecchio, rinsecchito e avvizzito come "un cadavere galvanizzato"», fece prestare il giuramento inaugurale al primo presidente eletto dal partito repubblicano, la vanità dei desideri umani era

stampata sul viso dello strano gigante con l'abito nero nuovo, i cui occhi smorti fissavano dall'alto la folla, i soldati e il cannone. Gli avevano conferito la *gravitas*.

Fin quasi alla scadenza del suo mandato neppure i sostenitori più intelligenti di Lincoln avevano colto la vera indole del loro presidente: in effetti, le loro prime impressioni erano state diverse. Quando, all'inizio della sua amministrazione, Lincoln chiamò a Washington Charles Francis Adams per nominarlo ambasciatore in Inghilterra, il figlio di John Quincy Adams, molto formale e quasi privo del senso dell'umorismo, rimase imbarazzato davanti all'atteggiamento zotico e quasi sciocco del supremo capo della nazione. Il presidente, che se ne stava trasandato e senza far nulla in ufficio, rivolse alcune osservazioni brusche e irrilevanti al rappresentante della più illustre famiglia d'America, in procinto di assumere l'incarico diplomatico più importante del mondo; poi, come dimenticandosi dell'esistenza di Adams, prese a discutere della direzione di un ufficio postale con un membro del suo gabinetto.

Lincoln era un enigma. La maggior parte dei capi del suo partito lo detestava, o lo disprezzava, o pensava che sarebbe stato la rovina dei repubblicani. «Volevamo uno spaccalegna* e l'abbiamo avuto.» Fu una sorpresa quasi per tutti che venisse nominato alla presidenza, e una sorpresa ancora maggiore che fosse stato eletto da una maggioranza relativa. Fu la guerra a rendere Lincoln grande: la guerra mise in luce tutta la sua fortezza e la sua dignità.

«Quanto alla dignità» scriveva il giovane Charles Francis Adams a suo padre il 7 febbraio 1865 «non la cerco nel presidente Lincoln. In lui trovo onestà e accortezza, e non c'è prova che in questa faccenda [l'episodio dei Commissari di pace]** abbia mancato.» Ma l'innata dignità di Lincoln sarà presto manifesta anche alla famiglia Adams.

* *Rail-splitter*, operaio che spacca tronchi per farne traversine ferroviarie e steccati. (*NdC*)

** All'inizio del 1865 si avviarono trattative di pace fra l'Unione e la Confederazione in guerra. Ma Lincoln poneva due condizioni irrinunciabili: il ritorno degli stati secessionisti nell'Unione e l'abolizione della schiavitù. Il tentativo pacificatore fallì. Cfr. RAIMONDO LURAGHI, *Storia della guerra civile americana*, BUR Rizzoli, Milano 1994, vol. 2, pp. 1218-20. (*NdC*)

Anzi, proprio un mese più tardi, Charles Francis Adams Jr. riconobbe la statura del presidente, che in quella data assumeva i poteri per la seconda volta. «Cosa pensi del discorso inaugurale?» scrisse poi il giovane colonnello Adams al padre, ambasciatore americano presso la Corte di San Giacomo. «L'avvocato spaccalegna è una delle meraviglie del giorno. Già una volta a Gettysburg, e ora in un'occasione più importante, ha mostrato una capacità di essere all'altezza della situazione, cosa che non ci aspetteremmo da oratori o da uomini di cultura. Il discorso inaugurale mi colpisce per la grande semplicità e franchezza, in quanto sarà per sempre la nota storica distintiva di questa guerra; in esso un popolo sembrava parlare con il sublime, semplice linguaggio di epoche più aspre. Cosa penserà l'Europa di questo modo d'esprimersi di un rude presidente per il quale ha nutrito un tanto altero disprezzo? In tutta Europa, non un solo principe, né un ministro avrebbe potuto giungere a eguagliarlo in quell'occasione.»[8]

Così, durante il mandato, il presidente Lincoln acquisì l'antica *gravitas* romana. E fece sua anche la virtù della *pietas*, nell'antico senso romano, cioè di subordinazione volontaria alle esigenze del divino, del prossimo e del paese. Lincoln aveva iniziato come uno scettico ingenuo, quasi sprovvisto di ogni istruzione religiosa. La lettura personale della Bibbia conferì maestosità al suo stile, ma non lo portò più in là di un confuso e austero deismo. Tuttavia il Nuovo Testamento risplendeva nei suoi gesti di misericordia, e il Vecchio nella sua conduzione della guerra. Il Discorso di Gettysburg è pervaso da una profonda pietà che ricorre anche nelle lettere; per esempio, in quella scritta all'ambizioso generale Hooker per annunciargli la sua nomina al comando dell'armata del Potomac: «E ora, guardatevi dalla temerarietà. Guardatevi da essa, ma andate avanti con vigore e con vigilanza insonne, e dateci delle vittorie».

La maestosità profetica non costituiva uno stato d'animo consueto di Lincoln, né fu in lui riscontrabile fino allo scoppio della guerra. Una volta evocate, però, le qualità romane della *pietas* e dell'*officium* – del dovere e del servizio – lo accompagnarono fino alla fine. Era un uomo; e dato che il lato migliore della vita è quello tragico, e la ricompensa più elevata di una vita virtuosa è una buona fine, quest'uomo nell'ora della morte fu fortunato.

Lincoln venne abbattuto al culmine della sua parabola, dopo che ebbe affrontato l'agonia della guerra civile con fermezza di propositi: con quella che i romani avevano chiamato *constantia*. Onorò il suo mandato con *disciplina*, cioè con un carattere perseverante; con *industria*, il duro lavoro; con *clementia*, cioè rinunciando ai suoi diritti; con *frugalitas*, la continenza austera; e con *virtus*, ovvero con virilità energica. Morì nel momento in cui le sue speranze venivano ricompensate e i suoi atti giustificati. Lasciò la vita non toccato dal rancore e dalla corruzione dell'era della Ricostruzione,* così che per Lincoln il presunto male della pallottola di Booth** fu, in realtà, sollievo e benedizione. Ai repubblicani lasciò qualcosa di meglio della vittoria militare o politica: l'esempio di una vigorosa probità.

Prudente in mezzo alle passioni, Lincoln non era mai stato un dottrinario. Con frasi a lui dedicate che nulla hanno perso del loro significato, Lowell scriveva a questo proposito: «Fra le lezioni insegnate dalla Rivoluzione francese non ve n'è una più triste o più impressionante di questa: che dalle passioni puoi creare qualsiasi cosa fuorché un sistema politico funzionante e che non vi è niente di tanto spietatamente e inconsciamente crudele come la sincerità trasformata in dogma».[9] In politica, Lincoln era un uomo d'ordine, non un uomo da dogmi teoretici. Provenendo da una condizione molto umile, conosceva la ferocia che si annida appena sotto la pelle umana e constatò che la maggior parte degli uomini rispettano la legge solo in obbedienza ad abitudini meccaniche, a consuetudini e a convenzioni. Aborriva l'abolizionista ipocrita e l'attaccabrighe avventato; eppure, imboccò una via intermedia non per cattivo uso della dottrina aristotelica del giusto mezzo, ma perché riteneva che l'unità e la sicurezza degli Stati Uniti trascendessero qualsiasi schema fanatico di perfettibilità. Grazie all'antica virtù della *prudentia* colse il suo obbiettivo primo: la preservazione dell'Unione.

* È il periodo postbellico che va dal 1865 al 1877. (*NdC*)

** John Wilkes Booth ferì a morte Abraham Lincoln con un colpo di pistola il 14 aprile 1865, a Washington. (*NdC*)

Incompreso in vita, lo statista Lincoln è stato spesso male interpretato dopo la morte. I repubblicani radicali lo detestavano dal profondo del cuore, come i fanatici del Sud. Non fu mai un abolizionista e il gesto per il quale viene maggiormente celebrato, il Proclama d'emancipazione, fu una misura di opportunismo militare, non una decisione morale; disse che se non ci fosse stata la guerra e avesse potuto preservare l'Unione tollerando la schiavitù, lo avrebbe fatto. Non era uomo da avventate trasformazioni sociali nel volgere di una notte. La conservazione dell'ordine previsto dalla Dichiarazione e dalla Costituzione fu il suo obbiettivo costante.

Come statista, Lincoln difese lo stato-nazione contro le passioni della democrazia americana, del Nord e del Sud, cosa che irritò tutte le fazioni violente. Resistette a lungo alle insistenze dei radicali che premevano per l'immediata emancipazione dei neri, ma alla lunga cedette di fronte alle dure necessità della causa unionista. Una volta presa la decisione, si impegnò nel tentativo, destinato a fallire, di insediare i neri liberati nelle Indie Occidentali o in America Latina. Cercò di persuadere i membri del suo gabinetto ad accordare almeno una compensazione monetaria agli ex proprietari di schiavi degli stati fedeli, ma dovette subire un unanime diniego. Le sue proposte per la Ricostruzione del Sud avrebbero potuto salvare gli stati meridionali da gran parte dell'ignominia, e da qualche danno materiale, che i radicali intendevano infliggere loro; se le sue proposte moderate per una graduale promozione degli schiavi liberati fossero state attuate, avrebbero contribuito a ridurre la portata del successivo problema razziale.

In Lincoln non vi era presunzione: sapeva che molto deve essere lasciato alla Provvidenza. A un ecclesiastico entusiasta che gli assicurava che Dio era dalla «nostra parte», disse con austera dignità di non saperne nulla; sperava solo di poter essere lui dalla Sua. «In questa guerra civile» scriveva nel 1862 «è del tutto possibile che il proposito di Dio sia qualcosa di diverso da quello di entrambe le parti ... È la volontà di Dio a regnare. Nelle grandi contese, ogni parte sostiene di agire secondo la volontà di Dio. Lo dicono entrambe e una deve avere torto. Dio non può essere favorevole e contrario alla medesima cosa nel medesimo tempo.»

Lincoln intendeva dire che l'ordine umano è subordinato all'ordine provvidenziale. Questo convincimento – anche se pochi altri americani hanno saputo esprimerlo bene quanto lui – ha contribuito a preservare la democrazia americana da molte imprese stolte. Tocqueville avrebbe sottoscritto appieno le parole di Lincoln.

Nell'epoca che seguì, disse James Bryce, alla presidenza americana non furono più eletti grandi uomini. «Il comune elettore americano» scrisse Bryce «non è contrario alla mediocrità e ha una concezione dei requisiti qualitativi di uno statista inferiore a quella che hanno coloro che guidano l'opinione pubblica in Europa. Vuole che il suo candidato sia sensibile, energico e, soprattutto, come si dice, "magnetico", e non apprezza – giacché non percepisce alcun bisogno di originalità o di profondità – una cultura raffinata o a un'ampia conoscenza.»[10]

Nel 1860 Lincoln era apparso abbastanza mediocre e di sicuro, fino agli ultimi mesi della sua presidenza, non esercitava alcun magnetismo. Possedeva però la virtù e da quel terreno virtuoso asperso di sangue sbocciò la dignità. La democrazia americana continua a rispettare l'esempio di quella virtù e di quella dignità finale. In una società democratica, come in ogni società, l'ordine deve avere la supremazia: era questo il significato della vittoriosa lotta di Lincoln per preservare l'Unione. A quella causa, tributò l'ultima, piena misura di devozione. A parte i discorsi e i carteggi pubblici degli statisti americani precedenti, non lesse probabilmente nessun pensatore politico eccetto Sir William Blackstone: proveniva dall'esperienza democratica americana e la sua vita dimostrò che una democrazia dal carattere nobile può difendere con risolutezza l'ordine pubblico e quello morale.

Brownson e la società giusta

Pochi mesi dopo l'assassinio di Lincoln, Orestes Brownson pubblicava un trattato sistematico sull'ordine americano, *The American Republic*. Brownson (che detestava Lincoln, ma ancora di più i secessionisti) è intellettualmente uno dei più interessanti pensatori americani, e la sua disamina dell'ordine negli Stati Uniti è un'opera originale, quantunque

sia una specie di sunto di ciò che aveva scritto sulla stampa periodica nei precedenti venticinque anni. Sebbene a lungo trascurato dalla maggior parte degli storici della politica e del pensiero americani, in anni recenti Brownson e i suoi scritti hanno ricevuto considerevole attenzione, e *The American Republic* è stato ristampato. E questo per delle buone ragioni: alla fine del XX secolo, gli americani si trovano a fronteggiare i problemi fondamentali dell'ordine personale e sociale a cui Brownson si era interessato con passione.

Lord Acton, una delle migliori intelligenze dell'Inghilterra dell'800, riteneva Orestes Brownson uno dei pensatori più penetranti della sua epoca; e si tratta di un grande complimento, giacché era l'epoca di Hawthorne, Melville, Emerson e di una mezza dozzina di altri uomini di cultura di prim'ordine. La versatilità dell'uomo ha reso difficile inserirlo in qualsiasi categoria di comodo. Fu un filosofo politico notevole, un fecondo saggista religioso, un lucido critico letterario, un serio e battagliero giornalista e uno dei più acuti osservatori dell'indole e delle istituzioni americane. Anche la notevole estensione della sua carriera – giacché, nato nel 1803, si impegnò in controversie dal 1827 fino alla morte, nel 1876 – impedisce di collocarlo in un'epoca letteraria convenzionale. Né era uno scrittore locale, in quanto, originario nella Nuova Inghilterra, trascorse gran parte della vita a New York e a Detroit, e morì nel Michigan: ora è sepolto nella cappella dell'università di Notre Dame, nell'Indiana. A metà della sua esistenza, Brownson divenne cattolico, staccandosi così da quella che gli storici della cultura amano definire la «corrente principale» dello sviluppo intellettuale americano; questa deviazione spiega in parte il suo oblio nella maggior parte dei libri di storia del pensiero americano. Tuttavia si definiva uno «*yankee* genuino» e tale era, con la franchezza, l'energia e la combattività intellettuale della sua schiatta.

Il cammino brownsoniano nella politica attiva, dall'epoca di Jackson a quella di Hayes, fu complesso e, fino al 1844, altrettanto confuso fu quello del suo pensiero politico e religioso. Di umili natali e in gran parte autodidatta, cercò a tentoni la sua via tra le denominazioni e le fazioni della Nuova Inghilterra, finché raggiunse quella concezione delle cose sacre e profane che andava cercando. Fin da fanciullo lesse la Bibbia, e la sua

ricerca di certezza religiosa lo portò, in successione, dal congregazionalismo dell'adolescenza al presbiterianesimo, all'universalismo, all'umanitarismo, all'unitarianismo e al trascendentalismo. Fu ministro universalista e poi ministro unitariano; fu attivo nell'ambito delle iniziative socialistiche di Robert Owen e di Fanny Wright, e per un anno fu ateo militante e cospiratore rivoluzionario. Ma in nessuno di questi movimenti trovò soddisfazione intellettuale ed emotiva. Da qualche parte, pensava Brownson, deve esistere una fonte di autorità religiosa, senza la quale gli uomini sono disorientati: la trovò nella fede cattolica, e nel 1844 venne battezzato e cresimato.

Le sue idee sociali attraversarono una serie di cambiamenti paralleli a quelli riguardanti le convinzioni religiose. Brownson fu socialista molto prima che il nome di Marx divenisse noto, e per molti aspetti ne anticipò il pensiero, cosa che nella maturità lo rese il più formidabile oppositore del socialismo. Inoltre, negli anni giovanili, fu un perfetto democratico che considerava l'uguaglianza di condizioni un diritto naturale, il principio cioè su cui dovrebbe basarsi la civile esistenza sociale.

Brownson ritenne sempre che se un principio è solido, non vi può essere pericolo a spingerlo alle sue logiche conseguenze e questo fece con il principio dell'uguaglianza democratica nell'*Essay on the Laboring Classes*, pubblicato nel 1840. L'uguaglianza di diritti civili, sosteneva, deve portare a quella di condizione, cioè all'uguaglianza economica. La proprietà privata ereditaria, il sistema creditizio bancario e tutti gli altri tratti distintivi principali di quello che Marx chiamerà «capitalismo» debbono dunque essere aboliti, così che l'uguaglianza delle condizioni possa trionfare. Difendeva questa tesi con risolutezza, provocando molto danno alla causa del partito democratico che a quel tempo appoggiava. Abbastanza ironicamente, le elezioni del 1840 delusero questo egualitarista dichiarato. La campagna «Tippecanoe and Tyler Too»,* con la sua volgare demagogia, costrinse Brownson a chiedersi se una repubblica potesse esistere senza rico-

* «Tippecanoe e anche Tyler» era lo slogan del partito whig; il candidato presidenziale era infatti il generale William Henry Harrison, soprannominato Old Tippecanoe, dopo la sua vittoria del 1811 contro gli indiani, a Tippecanoe nell'Indiana. John Tyler era il candidato alla vicepresidenza. (*NdC*)

noscere chiari principi di autorità morale. Se il popolo americano poteva eleggere un presidente solo perché si asseriva che il generale William Henry Harrison fosse nato in una capanna di legno (il che non era del tutto esatto) e bevesse sidro, significava che qualcosa nell'ordine sociale mancava. «Dal canto nostro, confessiamo» scrisse Brownson in seguito «che quello che abbiamo visto durante l'elezione presidenziale del 1840 ha scosso, anzi ha gettato al vento tutta la fiducia che ci rimaneva delle dottrine democratiche popolari.»

Così, dopo il 1840, Brownson divenne un difensore delle realtà permanenti. Dalla serrata osservazione del popolo americano aveva concluso che la democrazia pura e l'uguaglianza economica fossero miserabili imposture, capaci solo di portare alla distruzione della libertà e della giustizia di qualsiasi paese. Ma se l'idea dell'uguaglianza di condizioni era falsa, su quale principio avrebbe dovuto fondare la propria politica un uomo intelligente? Brownson percepì che in qualche luogo deve risiedere un'autorità, secondo il significato originale latino del termine: una fonte di sapienza morale e una sanzione per l'ordine e per la giustizia.

Brownson non difese tutto ciò che esisteva nella società americana a metà circa del XIX secolo: rimase un critico mordace di molti suoi aspetti, ma si schierò dalla parte dei principi d'ordine che (sebbene molto offuscati) avevano reso possibile la Repubblica. La sua politica era quella di un uomo religioso, non quella di un seguace di Bentham, che considera la Chiesa una specie di forza di polizia morale. Brownson capiva che non è possibile separare il mondo dello spirito da quello della società facendone due entità distinte, ma non aveva alcuna intenzione di usare la Chiesa per promuovere il suo credo politico, né di far uso delle sue convinzioni religiose per favorire gli interessi della Chiesa. La religione e la politica sono unite per sempre dal fatto che la giustizia e l'ordine terreni hanno bisogno di una sanzione morale, e questa non può essere rinvenuta al di fuori dei principi religiosi. Non corteggiò il favore di nessuno e contro gli intellettuali utilitaristi e gli imprenditori ossessionati dal denaro fu tanto feroce quanto lo fu contro i marxisti fanatici e gli astratti rivoluzionari sociali.

Fu più di un energico polemista: fu un filosofo politico, cosa rara negli Stati Uniti. Prima degli scritti brownsoniani, solo due importanti libri americani potevano essere considerati trattati di filosofia politica: il *Defence of the Constitutions* di Adams e *Il federalista*; e anche quelli erano più apologie di una situazione politica e di una particolare serie di circostanze, che analisi dell'essenza dell'ordine politico. All'epoca di Brownson, il suo amico John C. Calhoun scriverà due lucide dissertazioni politiche di carattere filosofico, in difesa della posizione del Sud. Eppure, i saggi brownsoniani e *The American Republic* conservano per la nostra epoca maggior significato delle opere di Calhoun.

Brownson diceva agli americani, materialisti in apparenza trionfanti e individualisti spavaldi, che non avrebbero potuto resistere a lungo senza conoscere il significato della giustizia, e così facendo non si rendeva certo popolare. Nelle elezioni nazionali stava di solito dalla parte dei perdenti. Aveva un seguito, ma andava controcorrente. Tuttavia, la sottile influenza dei suoi scritti, anche se può risultare difficile seguirne il filo fino al presente, ha contribuito a mitigare l'impulsività e il materialismo americani. Oggi lo si può leggere con interesse e simpatia, cosa che non si può dire della maggior parte dei polemisti di ieri, per quanto popolari possano essere stati.

Ingaggiò battaglie culturali su parecchi fronti. Dovette anzitutto lottare contro la dottrina radicale dei diritti dell'uomo: non quei diritti naturali di cui la Chiesa aveva a lungo trattato, ma degli arroganti diritti astratti di Paine, di Priestley e dei rivoluzionari francesi, separati dai doveri e spogli di sanzioni religiose. In secondo luogo, dovette occuparsi di quell'idea deludente secondo cui «la voce del popolo è la voce di Dio», che in America veniva avanzata dalle maggioranze come scusa per alterare ogni legge a proprio piacimento e senza badare alla giustizia nei confronti delle minoranze e dei singoli. In terzo luogo, dovette affrontare un individualismo aggressivo – in parte di matrice americana, in parte prodotto dallo spirito del tempo – che sovente, nelle questioni pubbliche, sacrificava il bene comune al guadagno immediato e al vantaggio individuale. Quarto, combatté contro il sentimentalismo alla Jean-Jacques Rousseau, che confondeva la giustizia con una vaga compassione. Quinto, difese la giustizia contro un laicismo presuntuoso che considerava il peccato una semplice sopravvivenza di epoche barbariche, che sareb-

be certo scomparso con l'avanzare del progresso. Sesto, dovette schierarsi con fermezza contro la competizione disgregante delle denominazioni, quella confusione di culti che riduceva l'autorità docente della Chiesa cristiana.

La sua fu una fatica solitaria. Per generazioni la coscienza della Nuova Inghilterra aveva contribuito a sostenere l'ordine sociale giusto, ma all'epoca di Brownson, l'antica integrità puritana della Nuova Inghilterra galleggiava in un mare di dottrine innovatrici: il congregazionalismo moderno, l'unitarianismo, l'universalismo, il trascendentalismo e tutto il resto. Brownson le conosceva bene tutte e le giudicava incapaci di sopportare il peso della giustizia. Allo stesso tempo la vecchia società rurale del Sud, colma di risentimento e di timori, lottava contro il nuovo industrialismo del Nord: gravato della sua peculiare istituzione, la schiavitù, il Sud si dirigeva verso la violenza. Nel Nord i fanatici dell'abolizione, decisi a distruggere un singolo male col rischio di aggravare gli altri malanni sociali, scambiavano la chirurgia sociale con la giustizia. E dietro a queste difficoltà americane, Brownson intravide la nascita della «questione dei lavoratori» e l'avvicinarsi del socialismo, un'ideologia che confondeva la giustizia con l'assoluta uguaglianza di condizioni.

Eppure non si perse d'animo. Instancabile, lavorò duramente per persuadere i suoi compatrioti del bisogno comune di un principio di autorità. La giustizia, diceva, ha bisogno dell'autorità: non di quella del soldato o del poliziotto, ma di quella della verità religiosa. Nessun popolo può fruire di una società giusta senza alcuni parametri di giudizio superiori all'umore del momento; ciò è particolarmente vero per gli stati democratici che non hanno ceti ereditari di magistrati a convalidarne le leggi. Il parametro stabile di rettitudine, o principio d'autorità, deve essere di natura etica e per ottenere il consenso costante dal popolo il sistema etico deve far riferimento a sanzioni religiose. Questo parametro deve essere interpretato in modo autorevole da un sodalizio adatto a svolgere tale funzione: la Chiesa. La semplice opinione popolare non può mai preservare la giustizia:

> Ma ci vien detto ancora una volta che in concreto non fa alcuna differenza se diciamo che sovrana è la volontà di Dio, o quella del popolo, giacché quest'ultima costituisce la volontà di Dio ... Noi lo neghiamo. La volontà di Dio è eterna e immutabile giustizia, cosa che la volontà del popolo non è. Il popolo può fare, e spesso ha fatto, il male. Né abbiamo maggior fiducia in quest'affermazione: «Il popolo non può sbagliare», sorella dell'altra: «Il re non può sbagliare» ... Per rispetto del pudore, dopo aver negato – come molti di voi fanno – la possibilità di una Chiesa infallibile direttamente fondata e assistita dalla sapienza infinita, non smentitevi asserendo ora l'infallibilità del popolo.

Così scriveva Brownson nel saggio *Legitimism and Revolution* del 1848, anno del *Manifesto del partito comunista*.

«Nella maggior parte dei casi» continuava Brownson «le sofferenze di un popolo hanno origine in cause morali poste oltre la portata del governo civile e quelli che le dipingono con i colori più vivi e fomentano l'indignazione contro le autorità civili sono raramente i patrioti migliori. Si può rendere un servizio molto più efficace, in modo più tranquillo e sereno, cercando, ognuno nella propria sfera d'azione diretta, di rimuovere le cause morali dei mali patiti.»[11]

Senza che da qualche parte esista chi incarni l'autorità, e senza principi morali stabili che si possano consultare con fiducia, la giustizia non può durare a lungo. Tuttavia il liberalismo e la democrazia moderni disprezzano l'intero concetto di autorità morale e, se non ne viene frenato l'assalto alla devozione di sempre e alla moralità tradizionale, i liberali e i democratici distruggeranno la giustizia non solo per i loro nemici, ma anche per se stessi. *Soggetta a Dio*: così dovrebbe essere la volontà del popolo; ma molti liberali e molti democratici ignorano quella clausola. In America, in particolare dal 1825, si è purtroppo registrata una tendenza a riplasmare il governo in una democrazia pura e semplice, centralizzata e intollerante verso i diritti e i poteri locali, sul modello di Rousseau. Se trionferà, quella democrazia «pura» distruggerà la benefica «democrazia territoriale» (un'espressione che Brownson prese a prestito da Disraeli) degli Stati Uniti, con le sue radici locali. Significherà passare da una costituzione civile a una barbarica: la guerra civile, diceva Brownson, ha accelerato il processo.

«Ma la democrazia umanitaristica, che disprezza i confini geografici, cancella le specificità e professa di fondarsi solo sull'umanità, con la guerra ha acquisito nuova forza e non è priva di minaccia per il vostro futuro.» L'umanitarista attaccherà presto le distinzioni fra i sessi e assalirà la proprietà privata in quanto distribuita in maniera ineguale:

> Né l'umanitarista può fermarsi qui. I singoli, finché ne esisteranno, sono disuguali: alcuni sono più belli e altri più brutti, alcuni sono più saggi o più sciocchi, altri più o meno dotati, più forti o più deboli, più alti e più bassi, più robusti o più snelli di altri, e perciò alcuni possiedono vantaggi naturali che altri non hanno. C'è una disuguaglianza, dunque un'ingiustizia, a cui si può porre rimedio solo abolendo tutte le specificità e riducendo tutti i singoli alla specie, ovvero all'umanità, all'uomo in generale. Egli non sa trovare alcun limite al proprio turbamento sulla base di questa vaga generalizzazione, che non costituisce una realtà, ma un puro nulla, giacché non rispetta alcuna limitazione territoriale o personale ed è costretto a considerare la stessa creazione uno sbaglio.[12]

L'umanitarista, o il socialdemocratico (qui Brownson usa i termini in maniera quasi intercambiabile) è per definizione una persona che nega l'esistenza di qualsiasi ordine divino. Avendo rifiutato l'ordine soprannaturale e la possibilità di una giustizia più che umana, tende a erigere l'invidia a principio pseudomorale, e questo principio lo conduce diritto verso una tetra grande spianata d'uguaglianza sociale priva di caratteri distintivi, verso il dispotismo democratico tocquevilliano, da cui non solo sembra essere scomparso Dio, ma dove manca perfino il singolo di vecchio stampo.

Tuttavia, nella nostra epoca, il socialdemocratico non è l'unico nemico della giustizia e dell'autorità. I discepoli di Bentham, con la loro morale calcolatrice, l'esaltazione dell'interesse individuale e l'atomismo sociale, costituiscono l'altra faccia della medaglia. Il loro principio di competizione universale e il sofisma sulla possibilità di creare costituzioni politiche nel volgere di una notte danneggiano la giustizia sociale come le illusioni dei livellatori socialistici: dato che alcuni uomini sono più capaci e più vigorosi di altri, non si può lasciare la giustizia alla pura competizione sociale. Perché, infatti,

> coloro nei quali l'egoismo costituisce la spinta più forte otterranno il predominio e, avendo il potere ed essendo regolati solo da quella spinta, governeranno per forza per i loro scopi privati. Questo è proprio ciò che è accaduto e che una piccola riflessione avrebbe permesso a chiunque di predire. Il tentativo di ottenere un governo saggio ed equo attraverso la competizione universale è dunque necessariamente destinato a fallire. Ma non è ancora il peggio. Questo tentativo, giacché costituisce un appello diretto all'egoismo, ne promuove la crescita e perciò aumenta quel male stesso da cui il governo ci dovrebbe proteggere.[13]

Sia il socialista che l'entusiasta della competizione perfetta, dunque, distruggeranno la giustizia. Ma questo sprofondare della società moderna nell'ingiustizia può essere fermato, sostiene Brownson: destati al pericolo, gli uomini possono rinvigorire la giustizia autentica. Si supponga che gli uomini moderni facciano ritorno alla loro fede in una giustizia ordinata divinamente: quale sarà la forma della società giusta, quando si comprenderà meglio il carattere degli autentici bisogni umani?

La società giusta cercherà di dare a ogni uomo quanto gli spetta: non attraverso la liberazione degli impulsi egoistici, non attraverso un socialismo sentimentale e fiaccante, ma riconoscendo sia la virtù cristiana della carità, sia le profonde differenze naturali che distinguono un essere umano da un altro. La società giusta non ripudierà la democrazia propriamente intesa, anche se rifuggirà sia dalla democrazia atomistica jacksoniana, sia dall'opprimente democrazia umanitaristica:

> Si deve cercare la democrazia, intesa non come una forma di governo, ma come il fine; vale a dire che il bene comune, la promozione civile del popolo, dei più poveri e più numerosi, così come dei più ricchi e meno numerosi, e di tutti i ceti, non di una casta o di una classe privilegiati, è cosa buona e il tendervi costituisce una prova di autentico progresso sociale.[14]

Una democrazia di questo tipo, per restare giusta, deve essere raffrenata da costituzioni solenni e prudenti, nonché da una fede illuminata. Tuttavia, il suo governo non esiterà a

comportarsi con coraggio, o a intraprendere progetti di vasto respiro. È bassa sofistica dire che il governo è un male necessario: il governo non rappresenta affatto un male, ma un mezzo della divina sapienza per provvedere alle mancanze umane. La sua funzione non è solo repressiva:

> Il suo compito è positivo e negativo insieme. Ve n'è bisogno per rendere efficace la solidarietà fra gli individui di una nazione e per farne un organismo, non una semplice organizzazione; per unire gli uomini in un insieme vivente e per rafforzare tutti con la forza d'ognuno, e ognuno con la forza di tutti; per sviluppare, rinvigorire e sostenere la libertà personale, e per adoperarla e indirizzarla alla promozione del bene comune; per costituire una provvidenza sociale che imiti nell'ordine e nel rango dell'azione la stessa provvidenza divina, e che mentre provvede al bene comune per tutti, protegge ognuno, compresi il più umile e il più meschino, con tutta la forza e tutta la maestà della società ... Subito dopo la religione, costituisce il bene maggiore dell'uomo; e perfino la religione può far poco se esso manca. Non gli rende giustizia chi lo definisce un male necessario: è un bene grande, e invece di essere guardato con diffidenza, odiato, o contrastato eccetto che nei suoi abusi, dovrebbe essere amato, rispettato, obbedito e, se necessario, difeso a costo di tutti i beni terreni e perfino della vita.[15]

Il governo può giustamente svolgere tutti quei compiti che oltrepassano la portata delle capacità individuali e a buon diritto può fare tutto quanto è possibile per assicurare a ogni uomo la sua libertà naturale e per promuovere la cultura della società. Ma il successo di questo governo giusto dipenderà da quegli uomini dalle capacità superiori che soli possono provvedere al progresso dell'umanità e alla conservazione della sapienza dei nostri antenati. Sollecita per l'opera della giustizia – sostiene Brownson –, la società dovrebbe preoccuparsi di far sì che le capacità superiori non vengano sottovalutate o positivamente represse, che non venga loro negato il compenso e che il sapere non venga calpestato da uomini privi di capacità immaginative. A ciascuno il suo: a colui che è per natura imprenditore, i frutti dell'operosità; a colui che

per natura è uno studioso, l'ozio contemplativo che è suo bisogno e sua rimunerazione.

In ogni paese, dice Brownson, la forma di governo deve essere adeguata alle tradizioni e all'esperienza organica del popolo; in alcune nazioni sarà la monarchia, in altre l'aristocrazia, in America la repubblica, o la democrazia *soggetta a Dio*. Non inclinerà verso la degradazione del dogma democratico, e non contesterà la sovranità di Dio che su di noi è assoluta. Assicurerà a ogni uomo la sua libertà, e questa garantirà la giustizia di cui scrivevano Platone nella *Repubblica* e Cicerone nei *Doveri*: il diritto di ognuno a svolgere la propria opera libero dalle ingerenze altrui e il diritto di ognuno a quanto gli spetta.

Questa è la natura dell'autentica giustizia sociale, dichiara Brownson: non la solitudine egoistica della filosofia di Bentham, né la meschina uguaglianza dei socialisti, ma la liberazione di ogni uomo, soggetto a Dio, affinché compia quanto di meglio ha in sé. La povertà non è un male in sé; non lo sono neppure l'anonimato, la fatica e addirittura il dolore fisico, che i martiri non vissero come un male. Questo mondo è un luogo di prova e di lotta affinché, rispondendo in modo appropriato alla sfida, ognuno di noi possa trovare la sua natura superiore.

Per il socialista, dice Brownson, la povertà, i natali oscuri e la sofferenza fisica costituiscono dei mali effettivi, giacché egli non percepisce che queste sfide sono poste nel mondo per salvarci dall'apatia, dall'indolenza e dall'indifferenza. Il socialista condannerebbe l'umanità a una condizione d'ingiustizia permanente, in cui nessun uomo potrebbe sperare di avere quanto gli spetta, cioè il diritto di esercitare i talenti che Dio gli ha dato. Il socialista terrebbe tutti in uno stato di perpetua fanciullezza:

> Mascherandosi sotto forme cristiane, tentando di distinguere fra il cristianesimo e la Chiesa, rivendicando per sé l'autorità e l'immensa popolarità del Vangelo, denunciando il cristianesimo in nome del cristianesimo, accantonando la Bibbia in nome della Bibbia e sfidando Dio in nome di Dio, il socialismo nasconde la sua vera indole alla folla che non fa distinzioni e, appellandosi al sentimento dominante del tempo e ad alcune

delle nostre più forti inclinazioni e passioni naturali, si afferma con immane potenza e avanza nella sua corsa di devastazione e di morte con una forza che gli esseri umani, da soli, non sono capaci di contrastare. Gli uomini vengono assimilati mediante tutta la potenza della loro natura e tutta la devozione della religione: la fede e la carità vengono pervertite, e le simpatie più nobili e le speranze più sublimi vengono asservite alle passioni più vili e alle inclinazioni più abiette. Qui sta il segreto della forza del socialismo e qui sta la fonte principale del suo pericolo.[16]

Queste righe furono scritte pochi mesi dopo la pubblicazione del *Manifesto* comunista. Già allora Oreste Brownson aveva intuito la temibile forza dell'eresia marxista, che costituiva un tentativo di totale distruzione dell'antico ordine dell'esistenza umana.

Gli Stati Uniti non nacquero per portare a compimento l'opera del socialismo. Infatti, ogni nazione vivente, scriveva Brownson in *The American Republic*, «ha un'idea da realizzare affidatale dalla Provvidenza e la cui attuazione costituisce la sua opera, la sua missione e il suo destino speciali». Gli ebrei furono scelti per preservare le tradizioni, così che potesse apparire il Messia; i greci per realizzare l'arte, la scienza e la filosofia; i romani per sviluppare lo stato, il diritto e la giurisprudenza. E anche agli americani è stata affidata una missione provvidenziale: continuare l'opera della Grecia e di Roma, ma facendo qualcosa di più. La Repubblica americana deve riconciliare la libertà con il diritto:

Eppure la sua missione non è tanto quella di realizzare la libertà quanto quella di realizzare l'autentica idea di stato, che assicura insieme l'autorità della dimensione pubblica e la libertà di quella personale; ovvero, la sovranità del popolo senza dispotismo sociale e la libertà personale senza anarchia. In altre parole, la sua missione è quella di produrre, nel corso della sua esistenza, l'unione dialettica fra autorità e libertà, e fra i diritti naturali dell'uomo e quelli della società. Le repubbliche greca e romana affermarono lo stato a detrimento della libertà personale, mentre quelle moderne o fanno lo stesso, o affermano la libertà personale a detrimento dello stato. La Repubblica americana è stata istituita dalla Provvidenza per realizzare la libertà dell'uno con vantaggio dell'altro.[17]

La riconciliazione dell'autorità e della libertà perché la giustizia possa realizzarsi in uno stato giusto: un secolo dopo, la missione dell'America non è ancora compiuta, ma non è stata dimenticata. Durante gli anni rovinosi della «Ricostruzione» del Sud (un fallimento anticipato da Brownson, che disprezzava i repubblicani radicali) tale missione di libertà ordinata sembrerà infinitamente lontana dal compimento.

Tuttavia il vecchio Brownson, dal suo ritiro di Detroit, continuava a esortare gli americani. *Soggetta a Dio* – diceva nel suo modo enfatico – la Repubblica americana può crescere in vigore e in giustizia. Un secolo dopo, le parole «soggetta a Dio» verranno aggiunte alla formula della promessa di fedeltà alla bandiera americana.* I principi di giustizia brownsoniani, dopotutto, esprimevano quegli abiti morali di pensiero e di azione che Tocqueville aveva riscontrato così saldi negli americani. La violenza e la confusione dell'epoca brownsoniana col tempo diminuiranno leggermente e negli Stati Uniti il marxismo farà poca strada. Americano fino in fondo, Orestes Brownson sapeva che tra le grandi aspettative dell'America non figurava solo l'onnipotente dollaro.

Quando Dio vorrà

«Gli Stati Uniti sono una delle più grandi creazioni della storia, come Roma o l'Impero spagnolo, realtà che oggi comprendiamo e studiamo con passione.» Così scrive uno studioso spagnolo, Julián Marías, intimo conoscitore dell'America attuale. «E gli Stati Uniti si sviluppano davanti ai nostri occhi, con un grado d'accelerazione che ci permette di osservarli entro l'arco della nostra esistenza, o addirittura in un tempo inferiore ... Non è uno spettacolo intellettualmente emozionante? In tanti secoli, vi è mai stato un esperimento

* È il *Pledge of Allegiance to the Flag*, il cui testo, scritto dal reverendo Francis Bellamy nel 1892, fu leggermente modificato nel 1923 e nel 1924 e ufficialmente adottato dal Congresso nel 1945. Nel 1954, durante la presidenza di Dwight D. Eisenhower, vennero aggiunte le parole *«under God»*, soggetta a Dio. (*NdC*)

sociale e storico più grande, disponibile alla contemplazione umana?»[18]

L'ordine americano, lungi dal ristagnare, sta ancora sviluppandosi. Il termine «ordine» implica appartenenza: un ordine è qualcosa di cui si fa parte. Tutti i cittadini del paese sono nati nell'ordine americano, oppure vi sono stati formalmente naturalizzati. La partecipazione attiva a quest'ordine è un diritto e un dovere e che esso migliori o decada dipende dalla qualità di quella partecipazione.

Dalla Dichiarazione e dalla Costituzione in poi, l'ordine americano è rimasto aperto agli immigranti venuti dall'Europa. I lavoranti irlandesi che hanno affollato New York, Boston e molte altre città durante l'arco della vita di Brownson erano solo la prima grande ondata dell'immigrazione postrivoluzionaria. Giunsero irlandesi e tedeschi a centinaia di migliaia e poi milioni di immigranti dall'Europa meridionale e centrale e da paesi ancora più lontani. Salvo gli irlandesi, gli inglesi, gli scozzesi e i gallesi, al loro arrivo pochi dei nuovi venuti parlavano inglese, o sapevano granché della civiltà angloamericana; la maggior parte era cattolica, molti erano ebrei.

Tuttavia, con velocità sorprendente, queste masse di immigranti entrarono a far parte dell'ordine morale e sociale americano. Solo qua e là, in città o in campagna, piccole isole di dissenso resistevano all'attrazione dell'ordine nazionale dominante. I nuovi cittadini accettavano con prontezza la Dichiarazione e la Costituzione e l'intero complesso di istituzioni sociali e politiche; a volte oltrepassavano gli americani di nascita nella conoscenza dei documenti fondamentali dell'ordine nazionale e perfino nel loro attaccamento di fresca data ai principi del paese. I neri, emancipatisi durante la guerra civile, dovettero affrontare svantaggi sociali ed economici maggiori degli immigranti, ma fino agli anni '50 tale condizione non susciterà fra i cittadini di colore nessuna aspra protesta a livello nazionale. In genere, la società americana era pluralistica e abbastanza tollerante, cementata dalla fedeltà volontaria alla Costituzione scritta e a quella non scritta.

Per timore che questo libro divenga una storia intellettuale e istituzionale degli Stati Uniti, l'attento esame dell'ordine americano non verrà portato oltre Orestes Brownson e la sua epoca, cento anni fa. Le radici sono state descritte; l'albero vivente dell'ordine è la società in cui ci troviamo oggi.

Durante gli ultimi cent'anni l'albero dell'ordine americano è cresciuto in altezza e in larghezza, ma non avrebbe potuto fiorire così se le radici fossero state malaticce. Queste radici sono profonde, ma di tanto in tanto hanno bisogno di essere innaffiate. Quali che siano i fallimenti del paese negli anni '80 del XX secolo, nella prospettiva della storia umana l'ordine americano costituisce un successo notevole. Soggetti a Dio, abbiamo raggiunto un'ampia misura di giustizia; lo stato è forte e vitale, la libertà personale viene protetta dalle leggi e dalle consuetudini; e il senso della comunità permane. Come i capitoli del libro hanno suggerito, la storia della maggior parte delle società è una registrazione di sforzi dolorosi, di brevi successi (quando ci sono) e poi di decadenza e di rovina. Nessuno può conoscere il futuro, ma la maggior parte degli americani continuerà a credere che l'ordine degli Stati Uniti d'America non cesserà di «produrre, nel corso della sua esistenza, l'unione dialettica fra autorità e libertà». Questo sarà vero finché le radici dell'ordine rimarranno vitali.

Durante la guerra civile, nel 1865, Brownson scriveva: «La nazione è stata improvvisamente costretta a esaminarsi attentamente, e d'ora innanzi deve agire in base alla riflessione, alla comprensione, alla conoscenza e all'arte politica e non in base agli istinti, agli impulsi, alle passioni o ai capricci, sapendo bene cosa fa e per quale ragione lo fa». Questa frase si applica altrettanto bene alla situazione degli Stati Uniti di oggi, in cui le tribolazioni interne ed esterne hanno indotto molti americani a indagare le caratteristiche del loro ordine. Questo risveglio, continuava Brownson, «apporterà sicuramente la serietà, la gravità e la virilità mancate prima d'ora».[19] Se l'aspettativa di Brownson non fu del tutto soddisfatta durante gli ultimi venticinque anni del XIX secolo, ciò può ancora accadere durante gli ultimi venticinque anni del XX.

Rispetto a qualunque altra importante nazione dell'epoca moderna, gli Stati Uniti hanno preservato e nutrito il loro ordine fondamentale. La maggior parte del mondo, negli ultimi cent'anni, ha sperimentato rivoluzioni dopo rivoluzioni, quasi cancellando il passato e producendo nuovi, duri ordini, spesso diretti da squallidi oligarchi. Perfino la Gran Bretagna

ha rotto in maniera più chiara dell'America con il modello politico, le istituzioni sociali e le credenze comuni della tradizione. L'America è l'unico potente stato-nazione a non essere stato attraversato nei trascorsi cent'anni dal galoppo dei quattro cavalieri dell'Apocalisse: le sue guerre sono state combattute a migliaia di miglia di distanza dalle coste americane e non un solo, serio tentativo di rivoluzione armata si è verificato.

Certo, di tanto in tanto l'ordine americano è stato scosso: dalle enormi innovazioni tecnologiche; dai massicci spostamenti della popolazione da una regione a un'altra e dalla campagna alla città; dalle trasformazioni economiche; dalle controversie di parte; dal sopraggiungere di nuovi mezzi di comunicazione di massa e di una nuova «cultura di massa» da quei mezzi nutrita; da dispute accalorate fra imprenditori e lavoratori; da sfide agli assunti e agli abiti morali; e, in anni molto recenti, da proteste e ribellioni per questioni razziali e per questioni belliche. E, tuttavia, l'indole generale di quell'ordine è poco cambiata. Di tanto in tanto le circostanze hanno subito mutamenti notevoli, ma le leggi e i costumi sono durati; e come Tocqueville sapeva, la democrazia americana è frutto delle sue leggi e (in grado ancora più ampio) dei suoi abiti morali. Talvolta alcuni piccoli circoli di dissidenti hanno reclamato l'alterazione radicale dell'ordine americano, ma l'opinione pubblica li ha respinti; sono state però accettate delle riforme sostanziali, che non hanno ancora indebolito quell'ordine. E quali che siano le incertezze dell'America odierna, è difficile trovare dei cittadini americani in grado di progettare qualche nuovo ordine ideale e convincente che costituisca un'alternativa a quello da molto tempo radicato.

Dai tempi di Brownson, l'ordine americano è migliorato sotto molti aspetti. Durante i trascorsi cento anni la struttura in ceti, la famiglia, la Chiesa e la comunità hanno forse sofferto, ma molti americani si sono accorti della necessità di rinvigorire le caratteristiche prime e indispensabili del loro ordine. Rowland Berthoff conclude la sua disamina storica dell'ordine e del disordine americani con una nota appassionata:

> Fortunatamente il singolare ciclo attraverso cui è passata la società americana nei suoi primi 360 anni ha prodotto la crescente sensazione che la società virtuosa non possa essere costruita semplicemente liberando il singolo da tutte le istituzioni e da tutte le strutture e lasciandolo alla deriva. Evidentemente, per una libertà superiore – per la liberazione della sua energia e dei suoi talenti allo scopo di realizzare se stesso culturalmente e spiritualmente – il sostegno di una struttura stabile e ben fondata era necessario quanto i pesi e i contrappesi del nuovo sistema economico.* [20]

Berthoff osa sperare in una «libertà positiva e dalle molte facce», radicata nelle leggi e nei costumi che l'America ha ereditato.

Quel patrimonio, descritto in questo libro, non è cosa morta. Le radici dell'ordine si intrecciano nel passato con le percezioni ebraiche di un'esistenza morale dotata di senso e soggetta a Dio. Si estendono all'autocoscienza filosofica e politica degli antichi greci. Sono nutrite dall'esperienza giuridica e dall'organizzazione sociale romana. Sono intessute della concezione cristiana dei doveri e delle speranze umane, dell'uomo redento. Sono stimolate dalle consuetudini, dal sapere e dal valore medioevali. Si riallacciano al fermento religioso del XVI secolo. Emergono dal terreno inglese della libertà nel diritto, tanto dolorosamente raggiunta. Sono rafforzate da un secolo e mezzo di vita comunitaria nell'America coloniale. Beneficiano dei dibattiti del XVIII secolo. Si avvicinano alla superficie attraverso la Dichiarazione e la Costituzione. Ed emergono alla pienezza della vita dalla dura prova della guerra civile. «Un riformatore che con l'ascia giunge tanto vicino alla radice dell'albero non sa mai quanto ancora deve tagliare» avvertiva George Santayana nel 1915. Coloro che contribuiranno alla missione provvidenziale dell'America – secondo la visione di Brownson – devono capire dove siano queste spesse radici dell'ordine morale e sociale.

Uno dei pericoli più pressanti della nostra epoca è la pos-

* Con «nuovo sistema economico» Rowland Berthoff intende la riconciliazione della libera impresa con un certo numero di controlli pubblici sull'economia. (*NdA*)

ha rotto in maniera più chiara dell'America con il modello politico, le istituzioni sociali e le credenze comuni della tradizione. L'America è l'unico potente stato-nazione a non essere stato attraversato nei trascorsi cent'anni dal galoppo dei quattro cavalieri dell'Apocalisse: le sue guerre sono state combattute a migliaia di miglia di distanza dalle coste americane e non un solo, serio tentativo di rivoluzione armata si è verificato.

Certo, di tanto in tanto l'ordine americano è stato scosso: dalle enormi innovazioni tecnologiche; dai massicci spostamenti della popolazione da una regione a un'altra e dalla campagna alla città; dalle trasformazioni economiche; dalle controversie di parte; dal sopraggiungere di nuovi mezzi di comunicazione di massa e di una nuova «cultura di massa» da quei mezzi nutrita; da dispute accalorate fra imprenditori e lavoratori; da sfide agli assunti e agli abiti morali; e, in anni molto recenti, da proteste e ribellioni per questioni razziali e per questioni belliche. E, tuttavia, l'indole generale di quell'ordine è poco cambiata. Di tanto in tanto le circostanze hanno subito mutamenti notevoli, ma le leggi e i costumi sono durati; e come Tocqueville sapeva, la democrazia americana è frutto delle sue leggi e (in grado ancora più ampio) dei suoi abiti morali. Talvolta alcuni piccoli circoli di dissidenti hanno reclamato l'alterazione radicale dell'ordine americano, ma l'opinione pubblica li ha respinti; sono state però accettate delle riforme sostanziali, che non hanno ancora indebolito quell'ordine. E quali che siano le incertezze dell'America odierna, è difficile trovare dei cittadini americani in grado di progettare qualche nuovo ordine ideale e convincente che costituisca un'alternativa a quello da molto tempo radicato.

Dai tempi di Brownson, l'ordine americano è migliorato sotto molti aspetti. Durante i trascorsi cento anni la struttura in ceti, la famiglia, la Chiesa e la comunità hanno forse sofferto, ma molti americani si sono accorti della necessità di rinvigorire le caratteristiche prime e indispensabili del loro ordine. Rowland Berthoff conclude la sua disamina storica dell'ordine e del disordine americani con una nota appassionata:

> Fortunatamente il singolare ciclo attraverso cui è passata la società americana nei suoi primi 360 anni ha prodotto la crescente sensazione che la società virtuosa non possa essere costruita semplicemente liberando il singolo da tutte le istituzioni e da tutte le strutture e lasciandolo alla deriva. Evidentemente, per una libertà superiore – per la liberazione della sua energia e dei suoi talenti allo scopo di realizzare se stesso culturalmente e spiritualmente – il sostegno di una struttura stabile e ben fondata era necessario quanto i pesi e i contrappesi del nuovo sistema economico.* [20]

Berthoff osa sperare in una «libertà positiva e dalle molte facce», radicata nelle leggi e nei costumi che l'America ha ereditato.

Quel patrimonio, descritto in questo libro, non è cosa morta. Le radici dell'ordine si intrecciano nel passato con le percezioni ebraiche di un'esistenza morale dotata di senso e soggetta a Dio. Si estendono all'autocoscienza filosofica e politica degli antichi greci. Sono nutrite dall'esperienza giuridica e dall'organizzazione sociale romana. Sono intessute della concezione cristiana dei doveri e delle speranze umane, dell'uomo redento. Sono stimolate dalle consuetudini, dal sapere e dal valore medioevali. Si riallacciano al fermento religioso del XVI secolo. Emergono dal terreno inglese della libertà nel diritto, tanto dolorosamente raggiunta. Sono rafforzate da un secolo e mezzo di vita comunitaria nell'America coloniale. Beneficiano dei dibattiti del XVIII secolo. Si avvicinano alla superficie attraverso la Dichiarazione e la Costituzione. Ed emergono alla pienezza della vita dalla dura prova della guerra civile. «Un riformatore che con l'ascia giunge tanto vicino alla radice dell'albero non sa mai quanto ancora deve tagliare» avvertiva George Santayana nel 1915. Coloro che contribuiranno alla missione provvidenziale dell'America – secondo la visione di Brownson – devono capire dove siano queste spesse radici dell'ordine morale e sociale.

Uno dei pericoli più pressanti della nostra epoca è la pos-

* Con «nuovo sistema economico» Rowland Berthoff intende la riconciliazione della libera impresa con un certo numero di controlli pubblici sull'economia. (*NdA*)

sibilità di troncare alla gente le sue radici culturali e comunitarie. «Gli sradicati sono sempre violenti» dice Hannah Arendt. Negli anni '60 l'ostilità verso l'ordine americano era forte presso due differenti gruppi sociali: gli abitanti impoveriti e «culturalmente spogliati», bianchi e neri, dei centri urbani degradati; e gli elementi inquieti, sovente annoiati, presenti fra gli studenti dei *college* e delle università, i figli dell'opulenza americana. Il primo gruppo aveva perduto le sue radici locali e comunitarie, giacché in esso vi erano molti d'estrazione rurale (o i loro figli) trapiantati in modo improvviso e sconcertante nelle città; il secondo gruppo aveva perso le sue radici di cultura e di abiti morali come paradossale conseguenza del successo materiale dei genitori, sfociato nella scomparsa delle responsabilità e degli incentivi. Quando le persone perdono la consapevolezza di far parte di un ordine (un ordine che unisce i defunti, i viventi e quanti ancora non sono nati, così come collega il singolo alla famiglia, la famiglia alla comunità e la comunità alla nazione) formano una «folla solitaria», alienata dal mondo in cui vaga. E le conseguenze di tale alienazione saranno letali per la persona e per la cosa pubblica.

«Il primo bisogno dell'anima, cioè il più vicino al suo destino eterno, è l'ordine,» scrive Simone Weil nel suo commovente volumetto *La prima radice*, «vale a dire un tessuto di relazioni sociali tale che nessuno sia costretto a violare obblighi rigorosi per adempierne altri ... I grandi istigatori di violenza si sono incoraggiati da sé considerando come la forza meccanica, cieca, domini in tutto l'universo.

«Osservando il mondo meglio di quanto essi facciano, troveremo un incoraggiamento maggiore considerando quanto le innumerevoli forze cieche siano limitate, combinate in un equilibrio, destinate a concorrere a un'unità, tramite qualcosa che non comprendiamo, ma che amiamo e che chiamiamo bellezza.» Di fatto, l'ordine umano è un oggetto al quale si deve un «sacrificio totale quando se ne presenti l'occasione».[21]

Quel sacrificio totale per amore dell'ordine a volte viene richiesto. L'ordine morale e sociale, o grande parte di esso, può essere distrutto da pochi anni di violenza o da pochi decenni di sprezzante oblio. La speranza, così, è perduta per molte generazioni: l'ordine, infatti, costituisce una sorta di crescita

organica e si sviluppa lentamente nel corso di molti secoli; non lo si può creare con un proclama pubblico. La sua caricatura instaurata da «uomini a cavallo» come Cromwell o Napoleone o, peggio, come Hitler o come Stalin, è uno pseudo-ordine aspro e incapace di durare: secondo le parole di Talleyrand «con le baionette si può fare di tutto, meno che sedercisi sopra». Gli sradicati sono vuoti di speranza, giacché disordinati, e dunque diventano rabbiosi e distruttivi.

Vivere in un ordine giusto significa vivere entro una struttura che possiede bellezza. Il singolo trova scopo e sicurezza all'interno di un ordine, che si tratti dell'ordine dell'anima o dell'ordine della comunità. Senza di esso, la vita dell'uomo è davvero povera, sgradevole, brutale e corta. Nessuno ordine è perfetto, ma qualsiasi ordine accettabile può essere migliorato. Sebbene in anni recenti l'ordine americano possa aver mancato di capacità immaginative – per esempio, nel trattare delle problematiche della vita urbana, della tecnologia, degli spostamenti demografici e dell'educazione – ciononostante ha conservato un elevato grado di libertà, di opportunità e di prosperità. Il cittadino coscienzioso opera per migliorare quell'ordine: l'alternativa all'ordine accettabile, infatti, non è l'isola di Utopia, ma un inaccettabile disordine.

È certamente possibile, come suggerisce Julián Marías, sostenere l'ordine in maniera stupida e inefficace, e descrive coloro «che sposano la causa di "Legge e Ordine" in maniera eccessiva». Non comprendendo che l'ordine è sottile e complesso «si tratta di persone che ritengono che i problemi siano risolvibili con maggiori e più rigorose forze di polizia. Di fronte alla delinquenza minorile, non ne ricercherebbero le cause e non tenterebbero di modificare le condizioni sociali della gioventù ribelle. Pensano che la si debba fermare "adesso" ... Se nel paese comparisse qualche tendenza indesiderata, non si dovrebbe perder tempo a persuadere gli altri della sua malvagità; subito dev'essere inesorabilmente tagliata alla radice».

Ma l'uomo che veramente comprende l'ordine non si getta avventatamente sulle radici con l'ascia, non imita gli estremisti. I risultati autentici, ci dice Marías, «appartengono a coloro che hanno saputo attendere, a coloro che sanno quanto tempo impiega un albero a crescere, a coloro che, invece di

gridare “Adesso!”, hanno operato per il giorno in cui certe cose saranno possibili. Costoro sanno che le cose verranno “quando Dio vorrà”, come si diceva una volta».

In un passo di tono tocquevilliano Marías conclude che lo sfrenato fanatico che chiede «legge e ordine» e il radicale che candidamente esige la perfezione immediata sono particolarmente scriteriati in America, giacché la felicità, accolta nella Dichiarazione d'indipendenza, «negli Stati Uniti è sempre stata verosimile e diffusa, forse più che nella maggior parte degli altri paesi». Gli odierni problemi dell'ordine americano suscitano molto meno sgomento di quanto facessero quelli del passato o di quanto facciano quelli presenti di altri paesi, e gli americani compiono progressi nel porre rimedio ai loro attuali malcontenti. «Oggi i giovani non hanno imparato “a scorgere l'umorismo nella disgrazia” perché difficilmente sanno cosa sia una disgrazia. Li si spinge a fare l'opposto: si domanda loro di proclamare il lutto e di fare della tristezza e della protesta la regola all'interno di ciò che deve essere considerato – guardando la vera condizione del mondo – un incomparabile esempio di benessere, di giustizia, di libertà e di prosperità.» E Marías cita Miguel Unamuno, filosofo della dignità e della libertà: «Non protestiamo, perché la protesta uccide la felicità».[22]

Protestare contro l'esistenza dell'ordine significa protestare contro il benessere, la giustizia, la libertà e la prosperità. La felicità si trova in affermazioni dotate di qualità immaginative, non in lugubri negazioni. La gratitudine è una forma di felicità e chiunque in America apprezzi il retaggio dell'ordine morale e sociale che ha ereditato proverà gratitudine. Il perseguimento della felicità non è del tutto vano. Si trova la felicità nel restaurare e nel migliorare l'ordine dell'anima e l'ordine della cosa pubblica, non nei gesti devastanti che distruggono lo spirito e la società.

L'ordine dell'America emerse da gesti di affermazione, da ciò che Thomas Carlyle chiamava «l'incessante sì». La complessa struttura dell'ordine personale e dell'ordine pubblico è stata costruita dall'abnegazione e dalla nobile capacità immaginativa, poggianti sulle virtù classiche e su quelle teologali, e sull'esperienza sociale del Vecchio e del Nuovo Mondo. Benché nessun singolo spirito umano abbia progettato questo nostro ordine, la sapienza e la fatica di innumerevoli esseri umani hanno contribuito alla sua edificazione.

Duecento anni dopo il fermento che produsse la Dichiarazione e la Costituzione, l'ordine dell'America è nuovamente in fermento, ma in un fermento rinnovatore, giacché i mutamenti sono il nostro mezzo per preservare. Questo libro ha delineato le caratteristiche principali dell'ordine che gli Stati Uniti hanno ereditato e sviluppato. Altre mani potranno rinvigorirne la struttura e migliorarlo con prudenza e con amore, quando Dio vorrà.

NOTE

[1] ROWLAND BERTHOFF, *An Unsettled People: Social Order and Disorder in American History*, Harper and Row, New York 1971, p. XIII.

[2] *Ibid.*, p. 174.

[3] A. DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America* (edizione Mayer), cit., p. 262 (trad. it., *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, cit., vol. 2, pp. 812-13).

[4] *Ibid.*, p. 287 (trad. it., cit., p. 339).

[5] *Ibid.*, p. 308 (trad. it., cit., p. 364).

[6] *Ibid.*, p. 363 (trad. it., cit., p. 427).

[7] EMANUEL HERTZ (a cura di), *The Hidden Lincoln, from the Letters and Papers of William H. Herndon*, Viking Press, New York 1938, p. 105.

[8] CHARLES FRANCIS ADAMS, JR. a Charles Francis Adams, 7 febbraio 1865 e 7 marzo 1865, in WORTHINGTON C. FORD (a cura di), *A Cycle of Adams Letters, 1861-1865*, Houghton, Mifflin, Cambridge (Massachusetts) 1920, vol. 2, pp. 253 e 257-58.

[9] JAMES RUSSELL LOWELL, *Abraham Lincoln*, in *Political Essays*, Houghton, Mifflin, Boston 1888, p. 186.

[10] JAMES BRYCE, *The American Commonwealth*, Macmillan, New York 1919, vol. 1, p. 79.

[11] ORESTES A. BROWNSON, *Legitimacy and Revolutionism* (1848), in HENRY F. BROWNSON (a cura di), *The Works of Orestes A. Brownson*, Brownson, Detroit 1882-1887, vol. 16, pp. 68 e 81.

[12] O.A. BROWNSON, *The American Republic*, edizione facsimile, A.M. Kelley, Clifton (New Jersey) 1972, pp. 363-64.

[13] O.A. BROWNSON, *Demagoguism*, in H.F. BROWNSON (a cura di), *The Works of Orestes A. Brownson*, cit. vol. 15, p. 438.

[14] O.A. BROWNSON, *Liberalism and Progress (1864)*, in H.F. BROWNSON (a cura di), *The Works of Orestes A. Brownson*, cit. , vol. 20, p. 354.

[15] O.A. BROWNSON, *The American Republic*, cit., pp. 18-19.

[16] O.A. BROWNSON, *Socialism and the Church*, in *Essays and Reviews, chiefly on Theology, Politics, and Socialism*, Smith, New York 1852, p. 499.

[17] O.A. BROWNSON, *The American Republic*, cit., pp. 4-5.

[18] JULIÁN MARÍAS, *America in the Fifties and Sixties*, a cura di Aaron Rockland, Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 1972, p. 412.

[19] O.A. BROWNSON, *The American Republic*, cit., pp. 2-3.

[20] R. BERTHOFF, *An Unsettled People: Social Order and Disorder in American History*, cit., pp. 478-79.

[21] S. WEIL, *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties toward Mankind*, cit., pp. 10-11 (trad. it., *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, cit., pp. 20-22).

[22] J. MARÍAS, *America in the Fifties and Sixties*, cit., pp. 420-21, 442 e 444.

Frank Joseph Shakespeare Jr. è nato a New York nel 1925. Già attivo nel campo dell'informazione per la rete televisiva CBS, è stato nominato nel 1969 direttore della United States Information Agency (USIA) di Washington dal presidente Richard M. Nixon, di cui dal 1968 era stato il più importante consigliere (non retribuito) per il settore televisivo. Nel 1973 Shakespeare lascia la direzione dell'USIA; sulla scena politica pubblica ritorna nel 1985, durante la seconda amministrazione Reagan, in qualità di ambasciatore degli Stati Uniti in Portogallo fino al 1987. Dal 1987 al 1989 ricopre la carica di ambasciatore americano presso la Santa Sede.

Dal 1975 al 1985, Shakespeare è stato *chairman* di The Heritage Foundation di Washington, della quale, nel 1989, ha assunto la direzione. Dal 1976 al 1985 ha ricoperto la carica di presidente di Radio Free Europe / Radio Liberty e nel 1989 ha assunto la direzione della Bradley Foundation.

Le radici dell'ordine americano, una delle molte e notevoli imprese compiute da Russell Kirk, comparve per la prima volta nel 1974. A quel tempo gli Stati Uniti si stavano preparando a celebrare il bicentenario della Dichiarazione d'indipendenza, una splendida affermazione dei principi fondanti che continua a ispirare coloro che, in tutto il modo, lottano per la libertà. In quegli anni il paese emergeva da un periodo tumultuoso, durante il quale le sue istituzioni – la famiglia, la tradizione religiosa, la proprietà privata, l'autorità sociale e il governo – avevano subito dei seri attacchi. I radicali, decisi a sfidare fino alla distruzione i fondamenti della cultura occidentale, avevano cercato di ripudiare la storia comune e il carattere nazionale. I giovani di sinistra usavano il caso Watergate per fomentare lo scetticismo; le denominazioni religiose del paese perdevano fiducia nelle loro capacità di promuovere valori permanenti e la nazione intera sembrava aver smarrito l'orientamento.

L'opera di Russell Kirk fece da antidoto alla confusione dell'epoca. Egli sosteneva lucidamente che il paese, se vuole continuare a essere grande, deve ricordare e comprendere le sue radici che, come diceva, «scendono in profondità, ma di tanto in tanto hanno bisogno di essere innaffiate». Capiva che il tentativo allora in voga di strappare quelle radici per ricostruire il paese dal nulla avrebbe di fatto ucciso la nazione. Per evitare la distruzione, guidava il lettore in un lungo viaggio attraverso trentadue secoli di storia intellettuale; un viag-

Frank Joseph Shakespeare Jr. è nato a New York nel 1925. Già attivo nel campo dell'informazione per la rete televisiva CBS, è stato nominato nel 1969 direttore della United States Information Agency (USIA) di Washington dal presidente Richard M. Nixon, di cui dal 1968 era stato il più importante consigliere (non retribuito) per il settore televisivo. Nel 1973 Shakespeare lascia la direzione dell'USIA; sulla scena politica pubblica ritorna nel 1985, durante la seconda amministrazione Reagan, in qualità di ambasciatore degli Stati Uniti in Portogallo fino al 1987. Dal 1987 al 1989 ricopre la carica di ambasciatore americano presso la Santa Sede.

Dal 1975 al 1985, Shakespeare è stato *chairman* di The Heritage Foundation di Washington, della quale, nel 1989, ha assunto la direzione. Dal 1976 al 1985 ha ricoperto la carica di presidente di Radio Free Europe / Radio Liberty e nel 1989 ha assunto la direzione della Bradley Foundation.

Le radici dell'ordine americano, una delle molte e notevoli imprese compiute da Russell Kirk, comparve per la prima volta nel 1974. A quel tempo gli Stati Uniti si stavano preparando a celebrare il bicentenario della Dichiarazione d'indipendenza, una splendida affermazione dei principi fondanti che continua a ispirare coloro che, in tutto il modo, lottano per la libertà. In quegli anni il paese emergeva da un periodo tumultuoso, durante il quale le sue istituzioni – la famiglia, la tradizione religiosa, la proprietà privata, l'autorità sociale e il governo – avevano subito dei seri attacchi. I radicali, decisi a sfidare fino alla distruzione i fondamenti della cultura occidentale, avevano cercato di ripudiare la storia comune e il carattere nazionale. I giovani di sinistra usavano il caso Watergate per fomentare lo scetticismo; le denominazioni religiose del paese perdevano fiducia nelle loro capacità di promuovere valori permanenti e la nazione intera sembrava aver smarrito l'orientamento.

L'opera di Russell Kirk fece da antidoto alla confusione dell'epoca. Egli sosteneva lucidamente che il paese, se vuole continuare a essere grande, deve ricordare e comprendere le sue radici che, come diceva, «scendono in profondità, ma di tanto in tanto hanno bisogno di essere innaffiate». Capiva che il tentativo allora in voga di strappare quelle radici per ricostruire il paese dal nulla avrebbe di fatto ucciso la nazione. Per evitare la distruzione, guidava il lettore in un lungo viaggio attraverso trentadue secoli di storia intellettuale; un viag-

gio piacevole, da cui si ricavava un nuovo apprezzamento della nostra eredità e del nostro paese. Chiariva che coloro che vogliono riplasmare la nazione e reinventare i suoi codici morali farebbero meglio a comprendere la natura e la portata della loro missione, giacché combattono contro la massima accumulazione di saggezza della storia umana.

L'America odierna è un luogo più pacifico. Le voci della rivoluzione si sono quietate, specialmente sulla scia della disintegrazione del comunismo e delle ideologie terzomondiste. Oggi le minacce all'ordine sociale americano sono meno evidenti, ma molti dei problemi che affliggevano la nostra nazione quando l'opera di Kirk apparve per la prima volta giacciono ancora irrisolti. I rivoluzionari sono ancora fra di noi, anche se le loro strategie sono oggi più sottili.

Nonostante la spaventosa carneficina provocata dall'ideologia marxista-leninista e dallo statalismo sfrenato che essa scatenò, gli intellettuali di sinistra delle nostre università hanno continuato la loro marcia gramsciana attraverso le istituzioni culturali. La minaccia ideologica più recente è il multiculturalismo, un attacco mal dissimulato al pensiero e alle idee occidentali. La nuova ideologia, del tutto estranea alla nostra storia comune, ha messo profonde radici non solo negli ambiti accademici, ma anche nei mezzi di comunicazione e nella cultura popolare.

La minaccia del cosiddetto multiculturalismo non va sottovalutata. Esso postula che i valori di base della civiltà occidentale siano destinati solo a determinati gruppi, definiti «oppressori», mentre ad altri raggruppamenti, di carattere razziale ed etnico, spetterebbero trattamenti speciali, *iter* curriculari separati e organizzazioni politiche indipendenti. I propugnatori del multiculturalismo non hanno tuttavia capito che le pietre angolari della civiltà occidentale – la dignità della persona, l'integrità della proprietà privata, l'importanza fondamentale della fede religiosa e la limitazione costituzionale dei poteri statali – possiedono un'applicabilità universale. Tali istituzioni non furono progettate per privilegiare questo o quel gruppo a spese degli altri, ma per proteggere i diritti di *tutti* gli individui e di *tutti* i gruppi. All'inizio di questo secolo i marxisti e i laicisti hanno tentato in tutti i modi di minare la fede religiosa; il multiculturalismo sta ora cercando di ripudiare perfino il valore della logica e della ragione. I suoi ideologi non si rendono conto che, senza fede e senza ragione, ciò che resta è solo un'esistenza molto simile allo stato di natura hobbesiano.

E la minaccia del multiculturalismo non è la sola; ve ne sono altre, dall'ambientalismo radicale – che intende barattare la prosperità con la rinuncia, in nome di una natura adorata con spirito pagano – al nuovo razzismo, che utilizza il rigido sistema della quote contro la libera contrattazione salariale e l'autonomia delle istituzioni educative.

Mentre cresce la lotta fra coloro che accolgono la nostra eredità e coloro che la ripudiano, questa nuova edizione del libro di Kirk costituisce una vera benedizione. L'autore ha dedicato tutta la sua vita intellettuale a un unico scopo: aiutare l'uomo moderno a riguadagnare un senso della prospettiva ormai perduto e il suo libro ci riesce più di qualsiasi altro mai scritto. E più di ogni altro, *Le radici dell'ordine americano* ci chiede di considerare la portata della storia, della filosofia e persino della teologia per capire ciò che costituisce l'ordine sociale occidentale. Russell Kirk ci chiede di rallentare, di lasciarci alla spalle gli editoriali dei giornali e il sapere in pillole, e di *pensare*, di pensare a ciò che ci definisce in quanto singoli, in quanto comunità e in quanto nazione.

Le radici dell'ordine americano inizia riallacciando le nostre radici intellettuali alla concezione ebraica di universo finalizzato soggetto al dominio di Dio. Il popolo ebraico comprese che il suo Dio era onnisciente e onnipotente, autore della legge morale e delle condizioni della giustizia. Comprese che Egli vegliava sul suo popolo e che gli conferiva una natura morale. In cambio, Israele era obbligato a salvaguardare la legge morale e a soffrirne le conseguenze qualora non l'avesse fatto. La legge morale non era fatta per adattarsi a ogni nuovo orientamento politico; per definizione, non è manipolabile all'infinito, ma si erge implacabile contro qualsiasi arrogante pretesa ideologica.

Al consolidamento dell'ordine americano contribuirono poi le riflessioni filosofiche dei greci, che esigevano il rispetto della ragione, e le austere virtù di romani esemplari, come Cicerone. Quando il Verbo si fece carne, i nostri avi impararono a distinguere meglio i doveri e i limiti dell'uomo e l'impor-

tanza del trascendente nelle nostre vite. Le radici del nostro ordine comprendono anche le splendide tradizioni e le università del mondo medievale, lo zelo religioso della Riforma e della risposta che le fu data, lo sviluppo del common law britannico, i dibattiti e i contrasti del XVIII secolo e le parole scritte della nostra Dichiarazione e della nostra Costituzione.

Dobbiamo ricordare sempre che quelli che per primi avanzarono le idee che oggi costituiscono la base delle nostre istituzioni erano martiri in potenza e nei fatti. Essi ritenevano che la posta in gioco fosse qualcosa di più del semplice progresso materiale, e si sentivano vincolati a una legge superiore che imponeva il dovere di edificare un futuro migliore per le generazioni a venire. I loro sforzi – descritti in modo così brillante e coinvolgente nelle pagine di Kirk – sfociarono nella libertà ordinata dei nostri predecessori e, possiamo sperarlo, anche in quella dei nostri figli.

La carrellata dell'autore termina cent'anni prima di noi, una scelta significativa se si pensa che la maggior parte degli storici moderni sembra ritenere che la storia americana abbia inizio solo con l'estensione del diritto di voto e con la nascita del sistema della protesta legata a interessi particolari, sistema in rapida espansione e che oggi caratterizza la nostra vita politica. Kirk considera invece il nostro come un secolo in cui l'ordine tradizionale ha iniziato a deteriorarsi, mettendo in pericolo sia il nostro presente sia il nostro futuro.

L'«ordine» di cui parla l'autore non si limita al diritto positivo, cioè a quelle regole che «rendono possibile un accettabile funzionamento di un ordine», e neppure alla lettera scritta dei documenti relativi alla fondazione della nazione, ma comprende anche quella che egli definisce «costituzione non scritta» e che forma la trama più robusta del nostro tessuto sociale. La costituzione non scritta include elementi che ci travalicano: le abitudini e le consuetudini inveterate, i diritti e i doveri non formalmente espressi, le dottrine e le credenze non esplicitamente dichiarate, le cose che diamo per acquisite e che noteremmo solo se ne venissimo privati. La costituzione non scritta è sancita da tribunali informali, ma potenti, di sanzione sociale. Si tratta di un elemento fondamentale del nostro ordine; eppure la nostra epoca è caratterizzata dall'aver fatto del diritto positivo la somma totale degli intenti della nazione. Legiferiamo a favore o contro tutto e tutti, e questo dovrebbe in qualche modo mutare la nostra natura. Ma un ordine pregnante è più organico e meno concreto; è parte integrante del carattere nazionale, quantunque con modalità che possiamo non comprendere pienamente. Un ordine è una tradizione che dobbiamo rispettare. «Nessun singolo spirito umano ha progettato questo nostro ordine» scrive Kirk. «La sapienza e la fatica di innumerevoli esseri umani hanno contribuito alla sua edificazione.»

Su molti punti Russell Kirk dissente dalla concezione convenzionale della storia intellettuale dell'America. Scostandosi dall'opinione prevalente, è meno disposto, per esempio, a far credito a Locke e a Hobbes delle basi su cui si fonda questo edificio intellettuale, mentre rivaluta i contributi ebraici e cristiani. Giudica la guerra d'Indipendenza americana come l'affermarsi di un ordine già esistente, e non come il rovesciamento di un ordine costituito, frutto di una spinta rivoluzionaria. Diversamente da molti intellettuali, le sue simpatie non vanno all'egualitarismo e alla democrazia maggioritaria, ma alla democrazia limitata; ed egli mostra come la lenta maturazione del gentiluomo americano abbia condotto all'insistenza sui *limiti* da porre al governo democratico per evitare che si trasformi in governo della plebaglia.

Che dire dell'epoca attuale? Il nostro ordine, dalle origini tanto antiche, corre il pericolo di incrinarsi? Kirk ci ricorda che «la storia della maggior parte delle società è una registrazione di sforzi dolorosi, di brevi successi (quando ci sono) e poi di decadenza e di rovina». Non abbiamo alcuna garanzia del fatto che l'America sia stata designata dalla Provvidenza per tenere alta la tradizione attraverso i secoli. Per conservare la nostra condizione non abbiamo bisogno di un'altra rivoluzione, ma di un rinvigorimento della tradizione. Dobbiamo astenerci dal gettarci freneticamente nelle nuove mode intellettuali e politiche ed evitare l'ideologia – che per Kirk corrisponde all'essere servi di dogmi politici e di idee astratte, non fondati sull'esperienza storica – per abbracciare la filosofia e la storia intellettuale. Dobbiamo respingere l'utopismo millenaristico, quella forza insidiosa che da tempo immemorabile tenta l'uomo spingendolo a scambiare ciò che è giusto e buono con un futuro incerto e sradicato. Faremmo meglio in-

somma a prenderci un po' di tempo (sempre che ci riesca di trovarlo, fra elezioni e mezzi di comunicazione che alimentano la frenesia generale) per lasciarci ammaestrare dalla saggezza delle epoche storiche.

Malgrado tutto, Russell Kirk continua a nutrire speranza per il futuro dell'America, giacché l'indole generale dell'ordine americano gli appare inalterata. Preghiamo che sia sempre così e che l'antica libertà ordinata dell'America continui a costituire una benedizione per gli americani e un faro per gli altri popoli.

APPENDICE

Letture consigliate

Quest'elenco di opere, preparato per affiancare i diversi capitoli, non è una bibliografia; vuole solo introdurre i lettori ad alcuni importanti e interessanti studi correlati alla tematica dell'ordine americano, la maggior parte dei quali recenti e facilmente disponibili. Altri testi sono citati nelle note finali dei capitoli.

1. L'ordine, il primo dei bisogni

Per disamine teoretiche e storiche dell'ordine sociale e dei suoi legami con l'ordine personale, si raccomandano i seguenti testi generali, benché ne esistano naturalmente molti altri.

BARTH HANS, *The Idea of Order: Contributions to a Philosophy of Politics*, D. Reidel, Dordrecht (Olanda), 1960.

BURCKHARDT JACOB, *Force and Freedom: Reflections on History*, a cura di James Hastings Nichols, Pantheon Books, New York 1943.

CURTIS LIONEL, *Civitas Dei*, Allen and Unwin, London 1950 (trad. it., *Civitas Dei. Storia degli ideali dell'umanesimo*, Laterza, Bari 1935).

D'ARCY MARTIN C., *The Sense of History, Secular and Sacred*. Faber and Faber, London 1959.

DAWSON CHRISTOPHER, *The Dynamics of World History*, a cura di John J. Mulloy, Sheed and Ward, New York 1956.

HEER FRIEDRICH, *The Intellectual History of Europe*, trad. ingl. di Jonathan Steinberg, Doubleday-Anchor Books edition, New York 1968, 2 voll.

LÖWITH KARL, *Meaning in History: the Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949.

LUKACS JOHN, *Historical Consciousness, or the Remembered Past*, Harper and Row, New York 1968.

MCNEILL WILLIAM H., *The Rise of the West: a History of Human Community*, University of Chicago Press, Chicago 1963.

NISBET ROBERT A., *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*, Oxford University Press, New York 1969 (trad. it., *Storia e cambiamento sociale. Il concetto di «sviluppo» nella tradizione occidentale*, prefazione di Sabino Acquaviva, ISEDI, Milano 1977).

VOEGELIN ERIC, *Order and History*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1956-57,* 3 voll. (trad. it. parziale del vol. 1 [*Israel and Revelation*] *Mesopotamia; Egitto*, Memoria Edizioni, Roma 1993; trad. it. parziale del vol. 3 [*Plato and Aristotle*, pubblicato separatamente anche in lingua inglese, come *Plato*, Lousiana State University Press, Baton Rouge 1966], *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Il Mulino Bologna 1986).

2. La Legge e i profeti

Per questo e per il capitolo 5 può essere opportuno consultare un buon dizionario biblico, come i recenti *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, a cura di George Arthur Buttrick (Abingdon Press, New York 1962) e *Dictionary of the Bible*, curato da John L. McKenzie (Bruce, Milwaukee 1965). Tra i numerosi studi sugli ebrei e sui giudei, sulla Bibbia e sul giudaismo suggeriamo i seguenti testi.

BRANDON S.G.F, *The Judgment of the Dead: the Idea of Life after Death in the Major Religions*, Scribners, New York 1967.

CHEYNE T.K., *Traditions and Beliefs of Ancient Israel*, Black, London 1907.

DAWSON, CHRISTOPHER, *The Age of the Gods*, Sheed and Ward, London 1934 (trad. it., *L'età degli dei*, Longanesi, Milano 1950).

* L'opera è stata completata con l'uscita dei due volumi conclusivi nel 1974 e nel 1987. (*NdC*)

GLOVER, T.R., *Progress and Religion*. Student Christian Movements, London 1922.

HEATON, E.W., *The Old Testament Prophets*, Penguin Books, London 1958.

HESCHEL, ABRAHAM J., *The Prophets*, Harper and Row-Harper Torchbooks edition, 1971, 2 voll.

MEILSHEIM, DAVID, *The World of Ancient Israel*, trad. ingl. di Grace Jackman, Tudor, New York 1973.

ROTH, CECIL, *A Short History of the Jewish People*, edizione riveduta, Hartmore, New York 1968.

SCOTT, R.B.Y., *The Relevance of the Prophets*, edizione riveduta, Macmillan, New York 1968.

SMITH, W. ROBERTSON, *The Religion of the Semites: the Fundamental Institutions*, Meridian-Meridian Library edition, New York 1957.

THOMAS, D. WINTON (a cura di), *Documents from Old Testament Times*, Harper and Row-Torchbooks edition, New York 1961.

TOYNBEE, ARNOLD, *An Historian's Approach to Religion*, Oxford University Press, New York 1956 (trad. it., *Storia e religione. Alle radici delle civiltà*, Rizzoli, Milano 1984).

VAUX, ROLAND DE, *Ancient Israel*, McGraw-Hill edizione paperback, New York 1961, 2 voll.

WARD, JAMES M., *Amos and Isaiah: Prophets of the Word of God*, Abingdon Press, Nashville 1969.

3. Gloria e rovina del mondo greco

Data la grande quantità di traduzioni e di edizioni dei filosofi, dei poeti e degli storici greci, non viene qui fatto alcun tentativo sistematico di elencare le fonti originali, benché occasionalmente in questo capitolo, come nei successivi, venga raccomandata un'edizione o una traduzione particolare. Le seguenti opere d'interpretazione e di commento sono rappresentative di un vasto campo.

ADAMS, CHARLES D., *Demosthenes and his Influence*. Longmans, Green, New York 1927.

BARKER, ERNEST, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover, New York 1959.

BEVAN, EDWYN R. (a cura di), *Later Greek Religion*, Beacon Press, Boston 1950.

BOWRA, C.M., *The Greek Experience*, World, Cleveland 1957

(trad. it., *L'esperienza greca. Da Omero al 404 a.C.*, Il Saggiatore, Milano 1973).

BURNET, JOHN, *Early Greek Philosophy*, Meridian-Meridian Library edition, New York 1957.

CAIRNS, HUNTINGTON, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1949.

CORNFORD, F.M. (a cura di), *Greek Religious Thought*, Beacon Press, Boston 1950.

DODDS, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Beacon Press, Boston 1957 (trad. it., *I greci e l'irrazionale*, presentazione di Arnaldo Momigliano, La Nuova Italia, Firenze 1983).

DUDLEY, DONALD R., *A History of Cynicism, from Diogenes to the Sixth Century, A.D.*, Methuen, London 1937.

FIELD, G.C., *The Philosophy of Plato*, Cumberledge, London 1949.

FREEMAN, EDWARD H., *The Story of Sicily: Phoenician, Greek, and Roman*, Putnam, New York 1892.

GLOVER, T.R., *Springs of Hellas, and other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1945.

GREENE, WILLIAM CHASE, *The Achievement of Greece: a Chapter in Human Experience*, Barnes and Noble, New York 1966.

GRENE, DAVID, *Man in his Pride: a Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato*, University of Chicago Press, Chicago 1950.

GRIFFO, PIETRO, *Gela: the Ancient Greeks in Sicily*, New York Graphic Society, Greenwich (Connecticut) 1968.

GUTHERIE, W.K.C., *The Greeks and their Gods*, Beacon Press, Boston 1955 (trad. it., *I greci e i loro dei*, Il Mulino, Bologna 1987).

HAMILTON, EDITH, *The Greek Way to Western Civilization*, Norton, New York 1942.

HAMILTON, EDITH e CAIRNS, HUNTINGTON (a cura di), *The Collected Dialogues of Plato*, Pantheon, New York 1961.

HAMMOND, N.G.L., *A History of Greece to 332 B.C.*, Clarendon Press, Oxford 1959.

HARRISON, JANE, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Meridian-Meridian Library edition, New York 1955.

HARRISON, JANE, *Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion*, edizione riveduta, World, Cleveland 1969.

KERÉNYI, C., *The Gods of the Greeks*, Thames and Hudson, London 1951.

KITTO, H.D.F., *Greek Tragedy: a Literary Study*, Doubleday-Anchor edition, Garden City (New York) 1954.

LIVINGSTONE, R.W., *The Greek Genius and its Meaning to Us*, Clarendon Press, Oxford 1952.

LIVINGSTONE, R.W. (a cura di), *The Legacy of Greece*, Clarendon Press, Oxford 1921.

MAHAFFY, J.P., *Social Life in Greece, from Homer to Menander*, Macmillan, London 1883.

MILLER, HELEN H., *Sicily and the Western Colonies of Greece*, Scribners, New York 1965.

MORE, PAUL ELMER, *Platonism*, Princeton University Press, Princeton 1931.

MURRAY, GILBERT, *Hellenism and the Modern World*, Allen and Unwin, London 1953.

MURRAY, GILBERT, *The Literature of Ancient Greece*, University of Chicago Press-Phoenix edition, Chicago 1956.

OTTO, WALTER F., *The Homeric Gods: the Spiritual Significance of Greek Religion*, trad. ingl. di Moses Hadas, Pantheon, New York 1954 (trad. it., *Gli dei della Grecia. L'immagine del divino riflessa dallo spirito greco*, La Nuova Italia, Firenze 1941[2]).

ROBINSON, C.E., *Hellas: a Short History of Ancient Greece*, Beacon Press-Beacon paperback edition, Boston 1955.

ROSE, H.J., *Ancient Greek Religion*, Hutchinson's University Library, London 1946.

ROSE, H.J., *A Handbook of Greek Mythology, including its Extension to Rome*, Methuen, London 1953[5].

SINCLAIR, T.S., *A History of Greek Thought*, Meridian-Meridian Library edition, New York 1967.

SNELL, BRUNO, *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*, trad. ingl. di T.G. Rosenmeyer, Harper-Harper Torchbooks edition, New York 1960.

TARN, W.W., *Alexander the Great*, Beacon Press-Beacon paperback, Boston1956.

TAYLOR, A.E., *The Mind of Plato*. University of Michigan Press, Ann Arbor 1960 (trad. it., *Platone. L'uomo e l'opera*, presentazione di Mario Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1968).

TUCIDIDE, *The Peloponnesian War*, trad. ingl. di Thomas Hobbes, a cura di David Grene, University of Michigan Press, Ann Arbor 1959, 2 voll. (trad. it., *La guerra del Peloponneso*, a cura di Mario Moggi, Rusconi, Milano 1984).

WALSH, JAMES J., *Aristotle's Concept of Moral Weakness*, Columbia University Press, New York 1963.

ZELLER, EDUARD, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, trad. ingl. di L.R. Palmer, Meridian-Meridian Library edition, New York 1955.

ZIMMERN, ALFRED E., *The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-Century Athens*, Clarendon Press, Oxford 1911 (trad. it., *Il Commonwealth greco. Politica ed economia nell'Atene del V secolo*, Il Saggiatore, Milano 1967).

4. Il conflitto romano tra virtù e potere

Esistono diverse traduzioni degli scrittori latini discussi in questo capitolo. Le opere qui menzionate comprendono sia studi generali, sia alcune disamine più specialistiche dei costumi e della cultura romane.

BARROW, R.H., *The Romans*, Penguin Books, London 1951 (trad. it., *I romani*, Mondadori-Il Saggiatore, Milano 1962).

BERENSON, BERNARD, *The Arch of Constantine, or the Decline of Form*, Chapman and Hall, London 1954; (in it., *L'Arco di Costantino o della decadenza della forma*, versione dal manoscritto inedito di Luisa Vertova, Electa, Milano-Firenze 1952).

BLOCH, RAYMOND, *The Origins of Rome*, Thames and Hudson, London 1960 (trad. it., *Le origini di Roma*, Il Saggiatore, Milano 1961).

BURCKHARDT, JACOB, *The Age of Constantine the Great*, trad. ingl. di Moses Hadas, Pantheon, New York 1949 (trad. it., *L'età di Costantino il Grande*, introduzione di Santo Mazzarino, Biblioteca di Storia Patria a cura dell'Ente per la Diffusione e l'Educazione Storica, Roma 1970).

CAIRNS, HUNTINGTON, *Theory of Legal Science*, ristampa Kelley, New York 1941.

CARCOPINO, JERÔME, *Daily Life in Ancient Rome: the People and the City at the Height of the Empire*, a cura di Henry T. Rowell, Penguin Books, London 1956 (trad. it., *La vita quotidiana a Roma all'apogeo dell'Impero*, Laterza, Roma-Bari 1983).

DE BURGH, WILLIAM GEORGE, *The Legacy of the Ancient World*, 2 voll., Penguin Books-Pelican Books edition, London 1953.

D'ENTRÈVES, ALESSANDRO PASSERIN, *Natural Law: an Introduction to Legal Philosophy*, Hutchinson's University Library, London 1951 (trad. it., *La dottrina del diritto naturale. Saggio di interpretazione storico-critica*, Edizioni di Comunità, Milano 1954).

DURUY, VICTOR, *The World of the Romans*, trad. ingl. di Gwenn Lansdell, Minerva, Geneva 1972.

DILL, SAMUEL, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Meridian-Meridian Library edition, New York 1956.

DILL, SAMUEL, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, Meridian-Meridian Library edition, New York 1958.

FROTHINGHAM, A.L., *Roman Cities in Italy and Dalmatia*, Sturgis and Walton, New York 1919.

GLOVER, T.R., *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire*, Methuen, London 1909.

GUMMERE, RICHARD M., *Seneca the Philosopher, and his Modern Message*, Cooper Square Publishers, New York 1963.

HOWE, LAURENCE LEE, *The Pretorian Prefect from Commodus to Diocletian*, University of Chicago Press, Chicago 1942.

MAINE, HENRY, *Ancient Law: its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, John Murray, London 1897 (trad. it. parziale, in *Società primitiva e diritto antico. Scritti di Henry Sumner Maine*, a cura di Anselmo Cassani, Faenza Editrice, Faenza 1986).

MEIGS, RUSSELL, *Roman Ostia*, Clarendon Press, Oxford 1960.

RENAN, ERNEST, *Marcus Aurelius*, trad. ingl. di William G. Hutchinson, Walter Scott, London 1903.

ROSE, H.J., *A Handbook of Latin Literature*, Methuen, London 1947.

ROSTOVTZEFF, M., *Rome*, Oxford University Press-Galaxy edition, New York 1960.

ROSTOVTZEFF, M., *Social and Economic History of the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1926 trad. it. riveduta e accresciuta dall'autore, MICHAIL ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale dell'impero romano*, La Nuova Italia, Firenze 1946).

SMITH, R.E., *Cicero the Statesman*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

STARK, FREYA, *Rome on the Euphrates: the Story of a Frontier*, John Murray, London 1966.

TROLLOPE, ANTHONY, *The Life of Cicero*, Harper, New York 1881, 2 voll.

WILKES, J.J., *Dalmatia*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1969.

ZANE, JOHN M., *The Story of Law*, Garden City Publishing Company, Garden City (New York) 1927.

5. Il genio del cristianesimo

Per questo periodo le fonti originali sono il Nuovo Testamento, la Storia ebraica di Giuseppe, gli storici tardo-romani e i Padri della Chiesa. Qui vengono elencati alcuni studi del '900.

BUCK, CHARLES e TAYLOR, GREER, *Saint Paul*, Scribners, New York 1969.

BUTTERFIELD, HERBERT, *Christianity and History*, Bell, London 1950 (trad. it., *Cristianesimo e storia*, Edizioni Paoline, Roma-Alba 1958).

CLARK, MARY T., *Augustine, Philosopher of Freedom*, Desclee, New York 1958.

COCHRANE, CHARLES N., *Christianity and Classical Culture*, Oxford University Press-Galaxy edition, New York 1957 (trad. it., *Cristianesimo e cultura classica*, introduzione di Vincenzo Cilento, Il Mulino, Bologna 1969).

DANIEL-ROPS, HENRI, *The Church in the Dark Ages*, trad. ingl. di Audrey Butler, Dutton, New York 1950 (trad. it., *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. 2, *La Chiesa del tempo dei barbari*, Marietti, Torino-Roma 1967).

D'ARCY, MARTIN C., *The Meaning and Matter of History: a Christian View*, Noonday, New York 1967.

DAWSON, CHRISTOPHER, *The Formation of Christendom*, Sheed and Ward, New York 1967.

DAWSON, CHRISTOPHER, *The Making of Europe*, Sheed and Ward, London 1948 (trad. it., *La nascita dell'Europa*, Il Saggiatore, Milano 1969).

DAWSON, CHRISTOPHER, *Religion and the Rise of Western Culture*, Sheed and Ward, London 1950 (trad. it. in *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, editoriale di Franco Pierini, Edizioni Paoline, Roma 1984).

DEANE, HERBERT A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York 1963.

ENSLIN, MORTON SCOTT, *Christian Beginnings*, Harper-Torchbooks edition, New York 1956, 2 voll.

GLOVER, T.R., *The Christian Tradition and its Verification*, Methuen, London 1913.

GUARDINI, ROMANO, *The Lord*, trad. ingl. di Elinor Castendyk Briefs, Regnery, Chicago 1954 (in it., *Il Signore. Meditazioni sulla persona e sulla vita di N.S. Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1955[3]).

HARNACK, ADOLF, *Outlines of the History of Dogma*, trad. ingl. di Edwin Knox Mitchell, Beacon Press-Beacon paperback edition, Boston 1959 (trad. it. condotta sulla 4ª ed. ted., *Manuale di storia del dogma*, Casa Editrice Cultura Moderna, Mendrisio [Svizzera] 1912, 7 voll.).

HOARE, F.R. (a cura di), *The Western Fathers, being the Lives of SS. Martin of Tours, Ambrose, Augustine of Hippo, Honoratus of Arles, and Germanus of Auxerre*, Sheed and Ward, New York 1954.

HOWE, QUINCY, JR. (a cura di), *Selected Sermons of St. Augustine*, Holt, New York 1966.

KROOK, DOROTHEA, *Three Traditions of Moral Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.

LADNER, GERHART B., *The Idea of Reform: its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1959.

LECKY, W.E.H., *History of European Morals, from Augustus to Charlemagne*, Appleton, New York 1906[3], 2 voll.

MCGIFFERT, ARTHUR C., *A History of Christian Thought*, Scribners, New York 1953, 2 voll.

MORE, PAUL ELMER, *The Catholic Faith*, Princeton University Press, Princeton 1931.

MORE, PAUL ELMER, *The Christ of the New Testament*, Princeton University Press, Princeton 1924.

PALANQUE, J.R.; BARDY, G.; DE LABRIOLLE, P., *The Church in the Christian Roman Empire*, vol. 1, *The Church and the Arian Crisis*, trad. ingl. di Ernest C. Messenger, Macmillan, New York 1953.

PAOLUCCI, HENRY (a cura di), *The Political Writings of St. Augustine*, Regnery-Gateway edition, Chicago 1965.

PELIKAN, JAROSLAV, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, University of Chicago Press, Chicago 1974.

PELIKAN, JAROSLAV, *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*. Abingdon Press, Nashville 1961.

POPE, HUGH, *St. Augustine of Hippo*, Doubleday-Image Books edition, Garden City (New York) 1961.

PRAT, FERDINAND, *Jesus Christ: His Life, His Teaching, and His Work*, trad. ingl. di John J. Heenan, Bruce, Milwaukee 1950, 2 voll.

PRZYWARA, ERICH (a cura di), *An Augustine Synthesis*, Harper-Torchbooks edition, New York 1958.

RICCIOTTI, GIUSEPPE, *Paul the Apostle*, trad. ingl. di Alba I. Zizzamia, Bruce, Milwaukee 1953; (in it., *Paolo apostolo*. Colletti, Roma 1946[2]).

RICHARDSON, ALAN, *An Introduction to the Theology of the Testament*, SCM Press, London 1961.

SANTAYANA, GEORGE, *The Idea of Christ in the Gospels, or God in Man*, Scribners, New York 1946 (trad. it., *L'idea di Cristo nei Vangeli o Dio nell'uomo*, Edizioni di Comunità, Milano 1949).

SITTLER, JOSEPH, *The Structure of Christian Ethics*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1958.

TOAL, M.F. (a cura di), *The Sunday Sermons of the Great Fathers*, 4 voll., Regnery, Chicago 1963.

VAN DER MEER, F., *Augustine the Bishop: Religion and Society at the Dawn of the Middle Ages*, trad. ingl. di Brian Battershaw e C.R. Lamb, Harper-Torchbooks edition, New York 1965.

6. La luce del Medioevo

I testi elencati trattano soprattutto dello sviluppo del diritto e delle istituzioni politiche nelle epoche medioevali, del pensiero e delle università, nonché delle caratteristiche della vita feudale.

ADAMS, GEORGE BURTON, *Civilization during the Middle Ages*, ed. riv., Barnes and Noble, New York 1966.

ADAMS, GEORGE BURTON, *Constitutional History of England*, Henry Holt, New York 1936.

ADAMS, HENRY, *Mont-Saint-Michel and Chartres*, Houghton Mifflin, Boston 1913.

ANSELMO, SANT', *Basic Writings*, trad. ingl. di S.N. Deane, introduzione di Charles Hartshorne, Open Court, La Salle (Illinois) 1966.

AQUINO, SAN TOMMASO D', *Basic Writings*, a cura di Anton C. Pegis, Random House, New York 1945, 2 voll. (in lingua italiana si può fare riferimento a una delle diverse antologie pubblicate).

BUTTERFIELD, HERBERT, *Christianity in European History*, Collins, London 1952.

CAIRNS, HUNTINGTON, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1949.

CAIRNS, HUNTINGTON, *Theory of Legal Science*, ristampa Kelley, New York 1941.

CANT, RONALD G., *The College of St. Salvator*, Oliver and Boyd, Edinburgh 1950.

CANT, RONALD G., *The University of St. Andrews: a Short History*, Oliver and Boyd, Edinburgh 1946.

CHURCH, R.W., *Dante and Other Essays*, Macmillan, London 1888.

CHURCH, R.W., *Saint Anselm*, Macmillan, London 1899.

CLAGGETT, MARSHALL; POST, GAINES e REYNOLDS, ROBERT (a cura di), *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, University of Wisconsin Press, Madison 1966.

COPLESTON, FREDERICK G., *Medieval Philosophy*, Methuen, London 1952.

COULTON, G.G., *Studies in Medieval Thought*, Nelson, London 1940.

DANIEL-ROPS, HENRI, *Cathedral and Crusade: Studies of the Medieval Church*, Dutton, New York 1957 (trad. it., *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. 3, *La Chiesa delle cattedrali e delle crociate*, Marietti, Torino-Roma 1970).

D'ARCY, MARTIN C., *St. Thomas Aquinas*, Newman, Westminster (Maryland) 1953.

DAWSON, CHRISTOPHER, *Medieval Essays*, Sheed and Ward, London 1953.

DAWSON, CHRISTOPHER, *Religion and the Rise of Western Culture*, Sheed and Ward, London 1950 (trad. it. in *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, editoriale di Franco Pierini, Edizioni Paoline, Roma 1984).

DEWULF, MAURICE, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, Dover, New York 1953.

DICEY, A.V., *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, Macmillan, London 1889.

DUCKETT, ELEANOR S., *The Gateway to the Middle Ages*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1961, 3 voll.

DUNLOP, ANNIE I., *The Life and Times of James Kennedy, Bishop of St. Andrews*, Oliver and Boyd, Edinburgh 1950.

EVERY, GEORGE, *Christian Mythology*, Hamlyn, London 1970.

FROISSART, JEAN, *Chronicles*, trad. ingl. di Geoffrey Brereton, Penguin Books, Baltimore 1968.

GABRIEL, A.L., *Skara House at the Medieval University of Paris*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1960.

GABRIEL, A.L., *Student Life in Ave Maria College, Medieval Paris*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1955.

GILSON, ETIENNE, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Scribners, New York 1938.

GILSON, ETIENNE, *The Spirit of Medieval Philosophy*, Scribners, New York 1940 (trad. it., *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia, 1988[5]).

GIRALDUS CAMBRENSIS, *Autobiography*, cura e trad. ingl. di H.E. Butler, Cape, London 1937.

HARRISON, FREDERICK, *Life in a Medieval College*, John Murray, London 1952.

HOLDSWORTH, WILLIAM, *A History of English Law*, voll. 2 e 3, Methuen, London 1966 e 1942.

JACOPO DA VARAGINE, *The Golden Legend*, trad. ingl. di Granger

Ryan e Helmut Ripperger, Longmans, Green, New York 1948 (in it., *Leggenda aurea*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1985, 2 voll.).

JERROLD, DOUGLAS, *England: Past, Present, and Future*, Dent, London 1950.

JOINVILLE, JEAN DE, e VILLEHARDOUIN, GEOFFREY DE, *Chronicles of the Crusades*, trad. ingl. di Margaret M. Shaw, Penguin Books, Baltimore 1963.

KIRK, RUSSELL, *St. Andrews*, Batsford, London 1954.

MAINE, HENRY, *The Early History of Institutions*, John Murray, London 1890 (trad. it. parziale, in *Società primitiva e diritto antico. Scritti di Henry Sumner Maine*, a cura di Anselmo Cassani, Faenza Editrice, Faenza 1986).

PIRENNE, HENRI, *Economic and Social History of Medieval Europe*, Harcourt, Brace, New York 1937 (in it., *Storia economica e sociale del Medioevo*, Garzanti, Milano 1985).

PIRENNE, HENRI, *Mohammed and Charlemagne*, Allen and Unwin, London 1954 (in it., *Maometto e Carlomagno*, prefazione di Ovidio Capitani, Laterza, Bari 1969).

POWER, EILEEN, *Medieval People*. Penguin Books, London 1939 (trad. it., *Vita nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1988).

PREVITÉ-ORTON, C.W., *The Shorter Cambridge Medieval History*, Cambridge University Press, Cambridge 1952, 2 voll.

RASHDALL, HASTINGS, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, a cura di F.M. Powicke e A.B. Emden, Oxford University Press, New York 1936, 3 voll.

RUNCIMAN, STEVEN, *A History of the Crusades*, Cambridge University Press, Cambridge 1954, 3 voll. (trad. it., *Storia delle Crociate*, Einaudi, Torino 1966, 2 voll.).

SALUSBURY, G.T., *Street Life in Medieval England*, Pen-in-Hand, Oxford 1948.

STENTON, FRANK MERRY, *William the Conqueror and the Rule of the Normans*, ed. rev., Barnes and Noble, New York 1966.

STEPHENSON, CARL, e MARCHAM, F.G. (a cura di), *Sources of English Constitutional Law*, Harper, New York 1937.

TALBOT, C.H. (traduttore e curatore), *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany*, Sheed and Ward, New York 1954.

TAYLOR, HENRY OSBORN, *The Medieval Mind*, Harvard University Press, Cambridge, (Massachusetts) 1951[4], 2 voll.

THOMAS, CHARLES, *Britain and Ireland in Early Christian Times, A.D. 400-800*, McGraw-Hill, New York 1971.

THORNDIKE, LYNN, *University Records and Life in the Middle Ages*, Octagon Press, New York 1944.

TREVELYAN, GEORGE MACAULAY, *England in the Age of Wycliffe*, Longmans, Green, London 1946.

WALLACE-HADRILL, J.M., *The Barbarian West, 400-1000*, Hutchinson's University Library, London 1952.

7. Il tamburo dei riformatori

Per questo periodo e per la maggior parte dei capitoli successivi, una buona opera di riferimento generale è *The New Cambridge Modern History*, a cura di George Richard Potter (14 voll., Cambridge University Press, 1957-70), (trad. it., *Storia del mondo moderno*, 12 voll., Garzanti, Milano, 1967-72). Due altre opere storiche utili sono *The Millenium of Europe* di Oscar Halecki (University of Notre Dame Press, 1963) e gli ultimi due volumi di *History of Europe* di H.A.L. Fisher (3 voll., Eyre and Spottiswoode, London 1935), (trad. it., *Storia d'Europa*, 3 voll., Laterza, Bari 1948[3]). Per una panoramica delle idee morali si veda la seconda metà di *A History of Western Morals* di Crane Brinton (Harcourt, Brace, New York 1959).

BAINTON, ROLAND H., *The Reformation of the Sixteenth Century*, Beacon Press, Boston 1952 (trad. it., *La riforma protestante*, prefazione di Delio Cantinori, Einaudi, Torino 1966).

(BURNET, GILBERT), *Bishop Burnet's History of the Reformation of the Church of England*, Priestley, London 1820, 6 voll.

CALVINO, GIOVANNI, *On God and Political Duty*, a cura di John T. McNeill, Liberal Arts Press, New York 1956.

CASSIRER, ERNST; KRISTELLER, PAUL O.; RANDALL, J.H. (a cura di), *The Renaissance Philosophy of Man*, University of Chicago Press-Phoenix edition, Chicago 1956 (in. it., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1935).

CHAMBERS, R.W., *Thomas More*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1958.

DANTE ALIGHIERI, *Monarchy, and Three Political Letters*, trad. ingl. di Donald Nicholl e Colin Hardie, Noonday, New York 1954 (cfr. *Monarchia* e *Epistole*, in *Opere*, a cura di Manfredi Porena e Mario Pazzaglia, Zanichelli, Bologna 1966, rispettivamente pp. 1295-1347 e 1349-1405).

(DANTE ALIGHIERI), *The Portable Dante*, a cura di Paolo Milano, Viking, New York 1957.

DAWSON, CHRISTOPHER, *The Dividing of Christendom*, Sheed and Ward, New York 1954.

DILLENBERGER, JOHN, e WELCH, CLAUDE, *Protestant Christianity, Interpreted through its Development*, Scribners, New York 1954.

ELIOT, THOMAS S., *Dante*, Faber and Faber, London 1965 (trad. it., *Dante*, Guanda, Parma 1942).

FRIEDELL, EGON, *A Cultural History of the Modern Age*, Knopf, New York 1953, vol. 1.

GILSON, ETIENNE, *Dante the Philosopher*, Sheed and Ward, New York 1949 (trad. it., *Dante e la filosofia*, editoriale di Costante Marabelli, Jaca Book, Milano 1987).

HABSBURG, OTTO VON, *Charles V*, Prager, New York 1970 (trad. it., *Carlo V*, ECIG, Genova 1993).

HEARNSHAW, F.J.C. (a cura di), *Social and Political Ideas of the Renaissance and Reformation*, Barnes and Noble, New York 1949.

HOOKER, RICHARD, *Works*, Clarendon Press, Oxford 1890, 2 voll.

KNOX, JOHN, *The History of the Reformation of Religion within the Realm of Scotland*, Galbraith, Glasgow 1761.

LANG, ANDREW, *John Knox and the Reformation*, Longmans, Green, London 1905.

MORE, PAUL ELMER e CROSS, FRANK L. (a cura di), *Anglicanism*, SPCK Press, London 1951.

MUNZ, PETER, *The Place of Hooker in the History of Thought*, Routledge and Kegan Paul, London 1952.

OLIN, JOHN C., *The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola*, Harper and Row, New York 1969.

PELIKAN, JAROSLAV, *Spirit versus Structure: Luther and the Institutions of the Church*, Random House, New York 1968.

PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI, *Oration on the Dignity of Man*, trad. ingl. di A. Robert Caponigri, Regnery-Gateway edition, Chicago 1956 (cfr. *De hominis dignitate. La dignità dell'uomo*, introduzione di Carlo Carena, Silvio Berlusconi Editore-Mondadori, Milano 1995[2]).

REID, J.M., *Kirk and Nation: the Story of the Reformed Church of Scotland*, Skeffington, London 1960.

SAYERS, DOROTHY L., *Introductory Papers on Dante*, Methuen, London 1954.

SCHWARZENFELD, GERTRUDE VON, *Charles V, Father of Europe*, Regnery, Chicago 1957.

SCOTT-MONCRIEFF, GEORGE, *The Mirror and the Cross*, Burns and Oates, London 1960.

SHIRLEY, F.J., *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, SPCK Press, London 1949.

SYMONDS, JOHN ADDINGTON, *Renaissance in Italy*, Smith, Elder, London 1882-1907, 6 voll. (trad. it. parziale, *Il Rinascimento in Italia. L'era dei tiranni*, Roux e Viarengo Editori, Torino 1900).

WEBER, MAX, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Scribners, New York 1958 (in it., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1989).

WHALE J.S., *The Protestant Tradition: an Essay in Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1955.

WILLEY, BASIL, *The English Moralists*, Chatto and Windus, London 1964.

8. La costituzione della Chiesa e dello Stato

I complessi eventi di questo capitolo si chiariranno consultando una normale storia d'Inghilterra; per esempio, *A History of England, from the Coming of the English to 1918*, di Keith Feiling (Macmillan, London 1950). Per i movimenti intellettuali del XVII secolo si veda in particolare *Intellectual History of Europe*, di Friedrich Heer (Anchor edition, New York 1968, 2 voll.).

ACTON, JOHN EMERICH EDWARD DALBERG (primo barone Acton), *Lectures on Modern History*, a cura di Figgis e di Lawrence, Macmillan, London 1950.

ASHLEY, MAURICE, *Cromwell's Generals*, Cape, London 1954.

ASHLEY, MAURICE, *England in the Seventeenth Century*, Penguin Books, London 1952.

ASHLEY, MAURICE, *The Glorious Revolution of 1688*, Scribners, New York 1966.

BOSHER, ROBERT S., *The Making of the Restoration Settlement: the Influence of the Laudians*, Dacre Press, London 1951.

BROWNE, SIR THOMAS, *Works*, a cura di Charles Sayle, John Grant, Edinburgh 1912, 3 voll.

BUNYAN, JOHN, *The Pilgrim's Progress*, a cura di Louis Martz, Rinehart, New York 1949 (trad. it., *Il viaggio del pellegrino da questo mondo a quello venturo presentato in forma di sogno*, presentazione dell'editore, Gribaudi, Torino 1985).

BUTTERFIELD, HERBERT, *The Englishman and his History*, Cambridge University Press, Cambridge 1945.

BUTTERFIELD, HERBERT, *The Whig Interpretation of History*, G. Bell, London 1950.

CARSWELL, JOHN, *The Descent on England: a Study of the English Revolution of 1688 and its European Background*, John Day, New York 1969.

CLARK, GEORGE, *War and Society in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1958.
DANIEL-ROPS, HENRI, *The Church in the Seventeenth Century*, Dutton, New York 1963 (trad. it., *Storia della chiesa del Cristo*, vol. 5, 2 t., *La Chiesa dei tempi classici*, Marietti, Torino-Roma 1971).
DICEY, A.V., *Lectures on the Relation between Law and Opinion in England*, Macmillan, London 1905.
FILMER, ROBERT, *Patriarcha, and other Political Works*, a cura di Peter Laslett, Alden Press, Oxford 1949.
FINCH, JEREMISH S., *Sir Thomas Browne: a Doctor's Life of Science and Faith*, Collier Books, New York 1961.
FULLER, THOMAS, *The Holy State and the Profane State*, Williams, Cambridge 1648.
HARRINGTON, JAMES, *Oceana, and his Other Works*, The booksellers of London and Westminster, London 1700; (trad. it., *La Repubblica di Oceana*, saggio introduttivo e note di Giuseppe Schiavone, Franco Angeli, Milano 1985).
HAZARD, PAUL, *The European Mind (1680-1715)*, Hollis and Carter, London 1953 (trad. it., *La crisi della coscienza europea*, a cura di Paolo Serini, Il Saggiatore, Milano 1968, 2 voll.).
HEARNSHAW, J.F.C. (a cura di), *Social and Political Ideas of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Barnes and Noble, New York 1949.
HOBBES, THOMAS, *Leviathan: or Matter, Form and Power of a Commonwealth*, a cura di Michael Oakeshott, Collier Books, New York 1966 (trad. it., *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976).
KEIR, DAVID LINDSAY, *The Constitutional History of Modern Britain, 1485-1937*, A. and C. Black, London 1950.
KROOK, DOROTHEA, *Three Traditions of Moral Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.
LINKLATER, ERIC, *The Royal House*, Doubleday, Garden City (New York) 1970.
LOCKE, JOHN, *Two Treatises of Government*, a cura di Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1960 (trad. it., *Due trattati sul governo*, a cura di Luciano Pareyson, UTET, Torino 1982[3]).
MACKENZIE, AGNES MURE, *The Passing of the Stuarts*, Oliver and Boyd, Edinburgh 1958.
MATHEW, DAVID, *The Age of Charles I*, Eyre and Spottiswoode, London 1951.
NEF, JOHN U., *War and Human Progress: an Essay on the Rise of Industrial Civilization*, Routledge and Kegan Paul, London 1950.

O'CONNOR, D.J., *John Locke*, Penguin Books, London 1952.
ROOTS, IVAN, *Commonwealth and Protectorate: the English Civil War and its Aftermath*, Schocken, New York 1966.
SPRAGENS, THOMAS, A., JR., *The Politics of Motion: the World of Thomas Hobbes*, University Press of Kentucky, Lexington 1973.
STRAUSS, LEO, *Hobbes' Political Philosophy: its Basis and its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936.
STRAUSS, LEO, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953 (trad. it. condotta sulla 7ª ed. americana, *Diritto naturale e storia*, prefazione di Guido Alpa, Il Melangolo, Genova 1990).
VAUGHAN, C.E., *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, University of Manchester Press, Manchester 1925, 2 voll.
VENABLES, EDMUND, *Life of John Bunyan*, Scott, London 1888.
WEDGWOOD, C.V., *Thomas Wentworth, First Earl of Strafford, 1593-1641*, Macmillan, New York 1962.
WILLEY, BASIL, *The Seventeenth Century Background*, Chatto and Windus, London 1962 (trad. it., *La cultura inglese del Seicento e del Settecento*, Il Mulino, Bologna 1975, libro primo: *Il Seicento*).
WILLIAMS, BASIL, *The Whig Supremacy, 1714-1760*, Clarendon Press, Oxford 1949.
WILLIAMS, CHARLES, *James I*, Arthur Barker, London 1951.
WINGFIELD-STRATFORD, ESMÉ, *Charles King of England, 1600-1637*; *King Charles and King Pym, 1643-1649*; *King Charles the Martyr, 1649-1660*, Hollis and Carter, London 1949, biografia in 3 voll.
WORMALD, B.H.G., *Clarendon: Politics, History and Religion, 1640-1660*, Cambridge University Press, Cambridge 1951.

9. Un salutare oblio: l'ordine coloniale

Come per gli altri capitoli, vengono qui elencati alcuni testi di carattere divulgativo, più alcuni studi specialistici e un certo numero di narrazioni o di trattati di uomini che scrissero nell'epoca in questione.

ADAMS, BROOKS, *The Emancipation of Massachusetts: the Dream and the Reality*, introduzione di Perry Miller, Houghton Mifflin-Sentry edition, Boston 1962.

ANDREWS, CHARLES MCLEAN, *The Colonial Period*, Holt, New York 1912.

ANDREWS, CHARLES MCLEAN, *The Fathers of New England: a Chronicle of the Puritan Commonwealth*, Yale University Press, New Haven 1920.

BERTHOFF, ROWLAND, *An Unsettled People: Social Order and Disorder in American History*, Harper and Row, New York 1971.

BLACK, ROBERT C., *The Younger John Winthrop*, Columbia University Press, New York 1966.

BOORSTIN, DANIEL J., *The Americans: the Colonial Experience*, Random House, New York 1958.

BOORSTIN, DANIEL J., *The Genius of American Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1953.

BRADFORD, WILLIAM, *Of Plymouth Plantation, 1620-1647*, a cura di Samuel Eliot Morrison. Knopf, New York 1952.

CARSE, JAMES, *Jonathan Edwards and the Visibility of God*, Scribners, New York 1967.

(CRESSWELL, NICHOLAS), *The Journal of Nicholas Cresswell, 1774-1777*, a cura di Lincoln McVeagh, Dial, New York 1924.

DODD, WILLIAM E., *The Old South: Struggles for Democracy*, Macmillan, New York 1937.

(FITHIAN, PHILIP VICKERS), *Journal and Letters of Philip Vickers Fithian, 1773-1774: a Plantation Tutor of the Old Dominion*, Colonial Williamsburg, Inc., Williamsburg 1943.

GUMMERE RICHARD. M., *The American Colonial Mind and the Classical Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1963.

GUMMERE, RICHARD M., *Seven Wise Men of Colonial America*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1967.

JEFFERSON, THOMAS, *Notes on the State of Virginia*, Harper and Row-Torchbooks edition, New York 1964.

LABAREE, LEONARD WOODS, *Conservatism in Early American History*, New York University Press, New York 1948.

LEACH, DOUGLAS EDWARD, *The Northern Colonial Frontier, 1607-1763*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1966.

MILLER, PERRY, *The New England Mind*, Beacon Press, Boston 1961, 2 voll. (trad. it., *Lo spirito della Nuova Inghilterra. Da colonia a provincia*, Il Mulino, Bologna 1965).

MILLER, PERRY, *Orthodoxy in Massachusetts, 1630-1650*, Beacon Press, Boston 1959.

MILLER, PERRY, *Roger Williams: his Contribution to the American Tradition*, Atheneum, New York 1962.

PARKES, HENRY BAMFORD, *Jonathan Edwards. the Fiery Puritan*, Milton, Balch, New York 1930.

ROSSITER, CLINTON, *Seedtime of the Republic: the Origin of the American Tradition of Political Liberty*, Harcourt, Brace, New York 1953 (trad. it., *L'alba della repubblica. Le origini della tradizione americana di libertà politica*, a cura di Cipriana Scelba, introduzione di Nicola Greco, Nistri-Lischi, Pisa 1963).

ROWSE, A.L., *The Elizabethans and America*, Harper-Harper Colophon edition, New York 1965.

SYDNOR, CHARLES S., *Gentlemen Freeholders: Political Practices in Washington's Virginia*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1952.

WERTENBAKER, THOMAS JEFFERSON, *The Founding of American Civilization*, Cooper Square Publishers, New York 1938-47, 3 voll.

WERTENBAKER, THOMAS JEFFERSON, *The Government of Virginia in the Seventeenth Century*, University of Virginia Press, Charlottesville 1957.

(WINTHROP, JOHN), *Winthrop's Journal: «History of New England», 1630-1649*, a cura di James Kendall Hosmer, reprint Barnes and Noble, New York 1966, 2 voll.

WRIGHT, LOUIS B., *The Atlantic Frontier: Colonial American Civilization, 1607-1763*, Knopf, New York 1947.

WRIGHT, LOUIS B., *Culture on the Moving Frontier*, Indiana University Press, Bloomington 1955.

WRIGHT, LOUIS B., *The First Gentlemen of Virginia: Intellectual Qualities of the Early Colonial Ruling Class*, Dominion Books, Charlottesville 1964.

10. Intelletti settecenteschi

Gli scritti di Montesquieu, di Hume, di Blackstone e di Burke sono facilmente disponibili; nell'elenco che segue sono incluse alcune edizioni scientifiche, insieme a opere di commento riguardanti il pensiero del XVIII secolo.

BASSON, A.H., *David Hume*, Penguin Books, London 1958.

BECKER, CARL L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Yale University Press, New Haven 1946.

BELOFF, MAX (a cura di), *The Debate on the American Revolution, 1761-1783*, Kaye, London 1949.

(BLACKSTONE, WILLIAM), *Blackstone's Commentaries, with Notes*

of Reference to the Constitution and Laws of the Federal Government of the United States and of the Commonwealth of Virginia, a cura di St. George Tucker, reprint Rothman, South Hackensack (New Jersey) 1969, 5 voll.

BOORSTIN, DANIEL J., *The Lost World of Thomas Jefferson*, Beacon Press-Beacon edition, Boston 1960.

BOULTON, JAMES T., *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, University of Toronto Press, Toronto 1963.

BREDVOLD, LOUIS I., *The Brave New World of the Enlightenment*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1961.

BRINTON, CRANE, *The Anatomy of Revolution*, Vintage Books, New York 1957.

BURKE, EDMUND, *Correspondence*, a cura di Thomas Copeland e altri, University of Chicago Press, Chicago 1958-70, 9 voll.

BURKE, EDMUND, *Reflections on the Revolution in France*, introduzione di Russell Kirk, Arlington House, New Rochelle (New York) 1966 (trad. it., in EDMUND BURKE, *Scritti politici*, a cura di Anna Martelloni, UTET, Torino 1963, pp. 149-443; e *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, prefazione di Domenico Fisichella, Ciarrapico, Roma 1984).

BURKE, EDMUND, *Speech on Conciliation with the Colonies*, introduzione di Jeffrey Hart, Regnery-Gateway, Chicago 1964 (trad. it., *Discorso di Edmund Burke nel presentare la sua mozione di conciliazione con le colonie*, in *Scritti politici*, a cura di Anna Martelloni, UTET, Torino 1963, pp. 67-147).

BUTTERFIELD, HERBERT, *George III and the Historians*, Collins, London 1957.

BUTTERFIELD, HERBERT, *George III, Lord North, and the People, 1779-1780*, G. Bell, London 1949.

CANAVAN, FRANCIS, *The Political Reason of Edmund Burke*, Duke University Press, Durham (North Carolina) 1960.

CARSWELL, JOHN, *The Old Cause: Three Biographical Studies in Whiggism*, Cresset, London 1954.

CASSIRER, ERNST, *The Philosophy of the Enlightenment*, trad. ingl. di Fritz C.A. Koelln e James Pettegrove, Princeton University Press, Princeton 1951 (in it., *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977).

CHAPMAN, GERALD W., *Edmund Burke: the Practical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1967.

COLBOURN, H. TREVOR, *The Lamp of Experience: Whig History and the Intellectual Origins of the American Revolution*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1965.

CONE, CARL B., *Burke and the Nature of Politics*, University of Kentucky Press, Lexington 1957-64, 2 voll.

CONE, CARL B., *The English Jacobins: Reformers in the Late Eighteenth Century*, Scribners, New York 1968.

HARASZTI, ZOLTAN, *John Adams and the Prophets of Progress*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1952.

HAZARD, PAUL, *European Thought in the Eighteenth Century, from Montesquieu to Lessing*, Hollis and Carter, London 1954.

HEARNSHAW, F.J.C. (a cura di), *The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason*, Barnes and Noble, New York 1931.

HOFFMAN, ROSS J.S., *Edmund Burke, New York Agent*, American Philosophical Society, Philadelphia 1956.

HUME, DAVID, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, a cura di L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1902[2]; (trad. it., *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Lecaldano, vol. 2, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale – Un dialogo – Dissertazioni sulle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1992[2]).

HUME, DAVID, *A Treatise of Human Nature*, a cura di L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1949 (trad. it., *Opere filosofiche* a cura di Eugenio Lecaldano, vol. 1, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1993[3]).

KIRK, RUSSELL, *Edmund Burke: a Genius Reconsidered*, Arlington House, New Rochelle, New York 1967.

LECKY, WILLIAM EDWARD HARTPOLE, *A History of England in the Eighteenth Century*, Longmans, Green, London 1911, 7 voll.

LETWIN, SHIRLEY R., *The Pursuit of Certainty*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.

MACNABB, D.G.C., *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*, Hutchinson's University Library, London 1951.

MONTESQUIEU, CHARLES DE SECONDAT, BARONE DI, *The Spirit of Laws*, Nourse and Vaillant, London 1750, 2 voll. (in it., *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1967-68, 2 voll.).

MOSSNER, ERNEST CAMPBELL, *The Life of David Hume*, Nelson, London 1954.

POUND, ROSCOE, *The Formative Era of American Law*, Little, Brown, Boston 1938.

STANLIS, PETER, *Edmund Burke and the Natural Law*, prefazione di Russell Kirk, University of Michigan Press, Ann Arbor 1958.

STEPHEN, LESLIE, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, ristampa Peter Smith, New York 1949, 2 voll.

TAINE, HIPPOLYTE ADOLPHE, *The Ancient Regime*, trad. ingl. di John

Durand, Holt, New York 1881 (in it., *Le Origini della Francia contemporanea. L'antico regime*, a cura di Piero Bertolucci, introduzione di Giovanni Macchia, Adelphi, Milano 1986).

TALMON, J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker and Warburg, London 1952 (trad. it., *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967).

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, *The Old Regime and the French Revolution*, trad. ingl. di Stuart Gilbert, Anchor Books, Garden City (New York) 1955 (in it., *L'antico regime e la Rivoluzione*, Einaudi, Torino 1989).

WILLEY, BASIL, *The Eighteenth Century Background*, Chatto and Windus, London 1949 (trad. it., *La cultura inglese del Seicento e del Settecento*, Il Mulino, Bologna 1975, libro II: *Il Settecento*).

WU, JOHN C.H., *Fountain of Justice: a Study in the Natural Law*, Sheed and Ward, New York 1955.

11. Dichiarazione e Costituzione

Per comprendere i principi e l'esperienza politiche che entrarono a far parte della Costituzione degli Stati Uniti, si dovrebbe leggere attentamente *Il federalista*, di cui sono disponibili diverse edizioni. Su questo periodo esistono centinaia di libri; alcuni, particolarmente utili o interessanti, sono elencati qui, insieme ad altri scritti degli uomini che redassero la Dichiarazione e la Costituzione.

ADAMS, JOHN, *Works*, a cura di Charles Francis Adams, Little, Brown, Boston 1851-56, 10 voll.

(ADAMS, JOHN), *Diary and Autobiography of John Adams*, a cura di L.H. Butterfield, Belknap Press, Cambridge (Massachusetts) 1961, 4 voll.

(ADAMS, JOHN), *Familiar Letters of John Adams and His Wife*, a cura di Charles Francis Adams, Hurd and Houghton, New York 1876.

BECKER, CARL, *The Declaration of Independence*, Random House-Vintage Books edition, New York c. 1960.

BECKER, CARL, *The Eve of the Revolution*, Yale University Press, New Haven 1921.

BELOFF, MAX, *Thomas Jefferson and American Democracy*, English Universities Press, London 1965 (trad. it., *Thomas Jefferson e la democrazia americana*, Opere Nuove, Roma 1958).

BEMIS, SAMUEL FLAGG, *The Diplomacy of the American Revolution*, Indiana University Press, Bloomington 1957.

BERNARD, E.A., *Fisher Ames, Federalist and Statesman, 1758-1808*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1965.

BOORSTIN, DANIEL, *The Americans: the National Experience*, Random House, New York 1966.

BOWERS, CLAUDE G., *The Young Jefferson*, Houghton, Mifflin-Sentry edition, Boston 1969.

BRANT, IRVING, *James Madison*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1941-53, 4 voll.

BURLEIGH, ANN HUSTED, *John Adams*, Arlington House, New Rochelle (New York) 1964.

CHINARD, GILBERT, *Honest John Adams*, Little, Brown, Boston 1964.

CHINARD, GILBERT, *Thomas Jefferson, the Apostle of Americanism*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1966[2] (trad. it., *Tommaso Jefferson*, Apollon, Roma 1945).

COBBETT, WILLIAM, *A Year's Residence in America*, Chapman and Dodd, London c. 1920.

CORWIN, EDWARD S., *The «Higher Law» Background of American Constitutional Law*, Cornell University Press, Ithaca 1955 (trad. it., *L'idea di «legge superiore» e il diritto costituzionale americano*, a cura e con prefazione di Stefano Rosso Mazzinghi, Neri Pozza, Vicenza s.d).

CORWIN, EDWARD S., *John Marshall and the Constitution: a Chronicle of the Supreme Court*, Yale University Press, New Haven 1920.

DAUER, MANNING J., *The Adams Federalists*, John Hopkins Press, Baltimora 1953.

DAWSON, CHRISTOPHER, *The Gods of Revolution*, introduzione di Arnold Toynbee, New York University Press, New York 1972.

DIETZE, GOTTFRIED, *The Federalist*, Johns Hopkins Press, Baltimora 1962.

DOS PASSOS, JOHN, *The Head and Heart of Thomas Jefferson*, Doubleday, Garden City, (New York) 1954 (trad. it., *Thomas Jefferson*, Mondadori, Milano 1963).

DOS PASSOS, JOHN, *The Shackles of Power: Three Jeffersonian Decades*, Doubleday, Garden City (New York) 1966.

DUNNE, GERALD T., *Justice Joseph Story and the Rise of the Supreme Court*, Simon and Shuster, New York 1970.

FARRAND, MAX, *The Fathers of the Constitution: a Chronicle of the Establishment of the Union*, Yale University Press, New Haven 1921.

FARRAND, MAX, *The Framing of the Constitution of the United States*, Yale University Press, New Haven 1968.

Hacker, Louis M., *Alexander Hamilton in the American Tradition*, McGraw-Hill, New York 1957.
Hacker, Louis M., (a cura di), *The Shaping of the American Tradition*, Columbia University Press, New York 1947, 2 voll.
(Hamilton, Alexander), *The Papers of Alexander Hamilton*, Columbia University Press, New York 1961-66, 10 voll.
Horton, Theodore, *James Kent: a Study in Conservatism*, Da Capo Press, New York 1969.
(Jefferson, Thomas), *Correspondence between Thomas Jefferson and Samuel du Pont de Nemours*, a cura di Dumas Malone, Houghton Mifflin, Boston 1930.
(Jefferson, Thomas), *The Jefferson Bible: the Life and Morals of Jesus of Nazareth*, a cura di Douglas E. Lurton, World, Cleveland 1942.
Kurtz, Stephen G., *The Presidency of John Adams*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1957.
Lipsky, George A., *John Quincy Adams: his Theory and Ideas*, Crowell, New York 1950.
(Madison, James), *The Complete Madison: His Basic Writings*, a cura di Saul K. Padover, Harper, New York 1953.
Madison, James, *Notes of Debates in the Federal Convention of 1787*, a cura di Adrienne Koch, Norton, New York 1966.
McClellan, James, *Joseph Story and the American Constitution*, University of Oklahoma Press, Norman 1971.
Miller, John C., *Alexander Hamilton: Portrait in Paradox*, Harper and Row, New York 1959.
Miller, John C., *Crisis in Freedom: the Alien and Sedition Acts*, Little, Brown, Boston 1951.
Miller, John C., , *The Federalist Era*, Harper, New York 1960.
Miller, John C., *Origins of the American Revolution*, Little, Brown, Boston 1943.
Morgan, Edmund S., *The Birth of the Republic, 1763-1789*, University of Chicago Press, Chicago 1956.
Morris, Richard B. (a cura di), *The Basic Ideas of Alexander Hamilton*, Pocket Books-Pocket Library edition, New York 1957.
McMaster, John Bach, *The Political Depravity of the Founding Fathers*, introduzione di Louis Filler, Noonday, New York 1964.
Murray, John Courtney, *We Hold These Truths*, Sheed and Ward, New York 1961.
Nock, Albert Jay, *Jefferson*, Hill and Wang, New York 1960.
Peterson, Merrill D., *Jefferson Image in the American Mind*, Oxford University Press – Galaxy, New York 1960.

Read, Conyers (a cura di), *The Constitution Reconsidered*, prefazione di Richard B. Morris, Harper and Row – Harper Torchbooks, New York 1968.
Riemer, Neal, *The Democratic Experiment: American Political Theory*, Van Nostrand, Princeton (New Jersey) 1967.
Rogers, George C., Jr., *Charleston in the Age of the Pinckneys*, University of Oklahoma Press, Norman 1969.
Rossiter, Clinton, *Alexander Hamilton and the Constitution*, Harcourt, Brace and World, New York 1964.
Rossiter, Clinton, *1787: the Grand Convention*, Mentor Books – Mentor, New York 1966.
Rutland, Robert A., *George Mason, Reluctant Statesman*, Colonial Williamsburg, Inc., Williamsburg 1961.
Smith, David G., *The Convention and the Constitution: the Political Ideas of the Founding Fathers*, St. Martin's Press, New York 1965.
Smith, Page, *John Adams*, Doubleday, New York 1963, 2 voll.
White, Leonard D., *The Federalists: a Study in Administrative History*, Macmillan, New York 1948.
Williamson, Chilton, *American Suffrage from Property to Democracy, 1760-1860*, Princeton University Press, Princeton 1960.
Williamson, René de Visme, *Independence and Involvement: a Christian Reorientation in Political Science*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1964.

12. La battaglia contro il disordine

Per un approfondimento delle tematiche discusse in questo e nel precedente capitolo, un'utile opera di riferimento è *The Literature of American History: a Bibliographical Guide*, a cura di J.N. Larned (Ungar, New York 1966). Il seguente elenco di volumi sull'America e sugli americani del XIX secolo si limita a suggerire alcuni aspetti delle problematiche riguardanti l'ordine a partire dall'800.

Adams, Henry, *History of the United States during the Administrations of Jefferson and Madison*, Scribners, New York 1885-91, 9 voll.
Bemis, Samuel Flagg, *John Quincy Adams and the Foundations of American Foreign Policy*; e *John Quincy Adams and the Union*, Knopf, New York 1950 e 1956, una biografia in 2 voll.

BOORSTIN, DANIEL, *The Americans: the Democratic Experience*, Random House, New York 1973.
BOWERS, CLAUDE G., *Jefferson in Power*, Houghton Mifflin, Sentry edition, Boston 1967.
BROWNSON, ORESTES, *The American Republic: its Constitution, Tendencies, and Destiny*, reprint A.M. Kelley, New York 1972.
BRYCE, JAMES, *The American Commonwealth*, Macmillan, New York 1919-21, 2 voll.
(CALHOUN, JOHN C.), *Calhoun: Basic Documents*, a cura di John M. Anderson, Bald Eagle Press, State College (Pennsylvania) 1952.
(CALHOUN, JOHN C.), *The Papers of John C. Calhoun*, a cura di Robert L. Meriwether e W. Edwin Hemphill, University of South Carolina Press, Columbia 1959-73, 7 voll.
COIT, MARGARET L., *John C. Calhoun, American Portrait*, Houghton Mifflin, Boston 1950.
COOPER, JAMES FENIMORE, *The American Democrat*, a cura di H.L. Mencken, Knopf, New York 1931.
COSTANZO, JOSEPH F., *The Nation under God*, Herder and Herder, New York 1964.
CURRENT, RICHARD N., *Daniel Webster and the Rise of National Conservatism*, Little, Brown, Boston 1950.
ELLIS, JOHN TRACY, *American Catholicism*, University of Chicago Press, Chicago 1957.
FILLER, LOUIS, *Slavery in the United States of America*, Van Nostrand, New York 1972.
FOX, DIXON RYAN, *The Decline of Aristocracy in the Politics of New York*, Longmans, Green, New York 1919.
GILHOOLEY, LEONARD, *Contradition and Dilemma: Orestes Brownson and the American Idea*, Fordham University Press, New York 1973.
GREEN, FLETCHER, *Constitutional Development in the South Atlantic States, 1776-1860*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1930.
GRIGSBY, HUGH BLAIR, *The Virginia Convention of 1829-30*, *reprint* Da Capo Press, New York 1969.
(HERNDON, WILLIAM H.), *The Hidden Lincoln, from the Letters and Papers of William H. Herndon*, a cura di Emanuel Hertz, Viking Press, New York 1938.
KIRK, RUSSELL, *The Conservative Mind, from Burke to Eliot*, Regnery, Chicago 1973[5].
KIRK, RUSSELL, *John Randolph of Roanoke: a Study in American Politics*, Regnery, Chicago 1964.

LIVELY, JACK, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Clarendon Press, Oxford 1965.
LIVERMORE, SHAW, *The Twilight of Federalism: the Disintegration of the Federalist Party, 1815-1830*, Princeton University Press, Princeton 1962.
MARSHALL, HUGH, *Orestes Brownson and the American Republic*, Catholic University of America Press, Washington 1971.
(MARSHALL, JOHN), *The Marshall Reader: the Life and Contributions of Chief Justice John Marshall*, a cura di Edwin C. Surrency, Oceana, New York 1955.
MAYER, J.P., *Alexis de Tocqueville: a Biographical Study in Political Science*, Harper, New York 1960.
MCMASTER, JOHN BACH, *History of the People of the United States from the Revolution to the Civil War*, scelta e cura di Louis Filler, Noonday, New York 1964.
MORLEY, FELIX, *Freedom and Federalism*, Regnery, Chicago 1959.
NIEBUHR, REINHOLD, *The Irony of American History*, Scribners, New York 1952.
NISBET, ROBERT A., *The Quest for Community*, Oxford University Press, New York 1972 (trad. it., *La comunità e lo Stato. Studio sull'etica dell'ordine e della libertà*, introduzione di Franco Ferrarotti, Edizioni di Comunità, Milano 1957).
PETERSON, MERRILL D. (a cura di), *Democracy, Liberty, and Property: the State Constitutional Conventions of the 1820's*, Bobbs-Merrill, New York 1966.
PIERSON, GEORGE W., *Tocqueville and Beaumont in America*, Oxford University Press, New York 1938.
RISJORD, NORMAN K., *The Old Republicans: Southern Conservatism in the Age of Jackson*, Columbia University Press, New York 1965.
RYAN, THOMAS R., *The Sailor's Snug Harbor: Studies in Brownson's Thought*, Newman, Westminster (Maryland) 1952.
SANTAYANA, GEORGE, *Character and Opinion in the United States*, Scribners, New York 1924.
SPAIN, AUGUST O., *The Political Theory of John C. Calhoun*, Bookman Associates, New York 1951.
TAYLOR, JOHN, DI CAROLINE, *An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States*, reprint Routledge and Kegan Paul, London 1950.
THOMAS, BENJAMIN P., *Abraham Lincoln*, Knopf, New York 1953 (trad. it., *Abramo Lincoln*, Einaudi, Torino 1964).
TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, *Democracy in America*, a cura di J.P. Mayer, Doubleday-Anchor edition, Garden City (New York)

1969 (in it., *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 1968, vol. 2).

WEAVER, RICHARD M., *The Southern Tradition at Bay: a History of Postbellum Thought*, a cura di George Core e di Melvin E. Bradford, Arlington House, New Rochelle (New York) 1968.

WILSON, FRANCIS GRAHAM, *The American Political Mind*, McGraw-Hill, New York 1949.

Cronologia

Quest'elenco di date comprende i principali fatti menzionati nel libro e altre date di primaria importanza storica. Può servire a correlare, dal punto di vista del tempo «lineare», eventi accaduti durante gli stessi secoli, per esempio, nel Levante, in Grecia e a Roma.

a.C.

2850-2190	Antico Impero in Egitto
2190-2052	Primo interregno egizio
2052	Inizio del Medio Impero egizio
1800?-1600?	Periodo dei patriarchi d'Israele (Abramo, Isacco, Giacobbe)
1778	Fine del Medio Impero egizio
1778-1610	Secondo interregno egizio
1600?	Gli israeliti in Egitto
1670-1570	Periodo degli hyksos in Egitto
1610	Inizio del Nuovo Impero egizio
1280?	Esodo dall'Egitto degli israeliti guidati da Mosè e da Aronne
1260?	Entrata degli israeliti a Caanan; inizio del governo dei Giudici
1200?	Troia soccombe ai greci
1030?	Saul diviene il primo re d'Israele
1000?	Davide diviene re d'Israele
970-931	Salomone diviene re d'Israele
926	Le tribù d'Israele si dividono in due regni, Israele (Samaria) e Giuda

900?-800?	Omero compone l'*Iliade* e l'*Odissea*
800	Fondazione di Cartagine
766	Data tradizionale della prima Olimpiade in Grecia
765?	Il profeta Amos in Samaria
753	Data tradizionale della fondazione di Roma
750?	Esiodo compone la *Teogonia* e *Le opere e i giorni*
740?	I profeti Isaia e Michea nel regno di Giuda
734	Fondazione di Siracusa in Sicilia
734-732	Il profeta Osea in Samaria
721	La Samaria viene conquistata dagli assiri
715	Fine del Nuovo Impero in Egitto
700	Le aristocrazie dominano le città-stato greche
672	Gli assiri conquistano l'Egitto
627	Geremia inizia a profetizzare in Giuda
621	Leggi di Dracone ad Atene
600?	Il profeta Abacuc in Giuda; il profeta Ezechiele
587	Gerusalemme distrutta dai babilonesi e i suoi abitanti deportati a Babilonia
594	Solone inizia a riformare le leggi di Atene
561	Ad Atene Pisistrato prende il potere per la prima volta
550?	Profezie del secondo Isaia (Deuteroisaia)
546	Ciro, re di Persia, sconfigge Creso, re di Lidia
539	Ciro alla testa dei persiani e dei medi conquista Babilonia
538	Ciro permette ai giudei di tornare a Gerusalemme
520	A Gerusalemme viene fondato il secondo Tempio
521	Dario diviene re di Persia
510	Gli ateniesi rovesciano i figli di Pisistrato
490	I greci sconfiggono i persiani a Maratona
480	I greci sconfiggono i persiani a Salamina e i cartaginesi a Imera
461	Ad Atene Efialte instaura una costituzione democratica
443-429	Pericle governa Atene
431	In Grecia inizia la guerra del Peloponneso
427	Nasce Platone
413	Gli ateniesi subiscono la disfatta di Siracusa
406	Akragas soccombe ai cartaginesi
404	Atene si arrende agli spartani
399	Socrate viene condannato da una giuria ateniese
390	Roma saccheggiata dai galli
384	Nasce Aristotele; nel 362 si reca ad Atene

347	Muore Platone
343	Aristotele viene nominato tutore di Alessandro
340	Alessandro diviene reggente della Macedonia
323	Alessandro muore in Asia
322	Aristotele muore in esilio
298-290	I romani sconfiggono i sanniti, gli etruschi e i galli
286	I plebei sono ammessi alla piena cittadinanza romana
264-241	Prima guerra punica fra Roma e Cartagine
218-201	Seconda guerra punica
215	I romani invadono la Macedonia
212	I romani conquistano Siracusa
200-196	Seconda guerra macedone
169-151	Polibio ostaggio di Roma
149-146	Terza guerra punica
146	I romani distruggono Cartagine e Corinto
133-121	I Gracchi tentano una riforma radicale della Repubblica romana
90-88	Guerra sociale in Italia
86-78	Costituzione di Silla
73-71	Guerra servile in Italia
70	Cicerone intenta un processo contro Verre
64	Cicerone, console, schiaccia la cospirazione di Catilina
60-54	Primo triumvirato
58-51	Giulio Cesare conquista la Gallia
49-46	Guerra fra Cesare e il senato
43	Secondo triumvirato; assassinio di Cicerone
31	Ottaviano vince la battaglia di Azio
27	Ottaviano (Augusto) viene creato *princeps*
19	Muore Virgilio
3?	Nasce Seneca

Inizio dell'era cristiana (in realtà, oggi si ritiene che Gesù di Nazareth potrebbe essere nato nell'anno che chiamiamo 4 d.C.)

d. C.

14	Muore Augusto; Tiberio viene fatto imperatore
30	Gesù di Nazareth viene crocifisso
35?	Paolo di Tarso vede Cristo sulla strada per Damasco
43?	I romani colonizzano Londra

46	Nasce Plutarco
55	Nasce Tacito
60?	Nasce Epitteto
67?	A Roma vengono giustiziati i santi Pietro e Paolo
68	Con il suicidio di Nerone finisce la dinastia dei giuli
69	Vespasiano inizia la dinastia dei flavi
70	I romani schiacciano gli zeloti giudei e distruggono Gerusalemme; diaspora dei giudei
96	Inizia la dinastia degli imperatori antonini
117	Adriano diviene imperatore
121	Nasce Marco Aurelio
180	Marco Aurelio muore e gli succede Commodo
193-194	Commodo viene assassinato; gli succede Settimio Severo
211	Settimio Severo muore a York
212	L'imperatore Caracalla rende universale la cittadinanza romana
228	Muore il giureconsulto Ulpiano
230-233	Guerra di Roma contro la Persia
251	L'imperatore Decio viene ucciso dai goti
270-275	L'imperatore Aureliano fortifica la città di Roma
284	Diocleziano viene acclamato imperatore
303	Ultima persecuzione dei cristiani
312	Costantino è proclamato imperatore; tollera e favorisce i cristiani
325	Concilio di Nicea
354	Nasce sant'Agostino
380	L'imperatore Teodosio fa del cristianesimo l'unica fede dell'impero
407?	Le legioni romane lasciano la Gran Bretagna
410	Alarico e i goti saccheggiano Roma
430	Muore sant'Agostino
432	Ippona soccombe ai vandali
439	I vandali prendono Cartagine
446?	Gli angli e i sassoni arrivano in Gran Bretagna
452	Papa Leone Magno dissuade l'unno Attila dall'assalire Roma
455	I vandali saccheggiano Roma
476	Abdicazione di Romolo Augustolo, ultimo imperatore d'Occidente
494	Papa Gelasio I espone la «dottrina delle due spade»
527	Giustiniano diviene imperatore d'Oriente
529	Giustiniano chiude le scuole di Atene

534	Viene completato il *Corpus Iuris Civilis*, la codificazione giustinianea del diritto romano
540	Nasce san Gregorio Magno
563	San Colombano dà inizio alla conversione dei pitti di Scozia
570	Nasce Maometto
590	Gregorio viene eletto papa
597	Sant'Agostino di Canterbury dà inizio alla conversione al cristianesimo dell'Inghilterra
614	Gli avari e gli slavi invadono la Dalmazia
632	Muore Maometto
638	I musulmani conquistano Gerusalemme
663	Il cristianesimo romano trionfa in Gran Bretagna dopo il Sinodo di Whitby
688	A Gerusalemme viene costruita la moschea di Omar o Cupola della Roccia
731	*Storia ecclesiastica* di Beda
732	Carlo Martello sconfigge i musulmani a Tours
787	Primo sbarco dei vichinghi in Inghilterra
800	A Roma Carlomagno viene incoronato imperatore
843	Divisione dell'Impero franco
871	Alfredo il Grande diviene re del Wessex
880?	Morte del filosofo Duns Scoto Eriugena
911	Viene fondato il ducato di Normandia
962	Ottone il Grande è incoronato imperatore d'Occidente
987	Ugo Capeto è incoronato re di Francia
1016	Canuto di Danimarca è incoronato re d'Inghilterra
1042	Edoardo il Confessore è incoronato re d'Inghilterra
1054	Grande scisma fra la Chiesa orientale e quella occidentale
1066	Guglielmo di Normandia conquista l'Inghilterra
1093	Sant'Anselmo viene consacrato arcivescovo di Canterbury
1095	Papa Urbano II proclama la prima crociata
1099	I crociati latini fondano il regno di Gerusalemme
1100	Enrico I è incoronato re d'Inghilterra
1121	Condanna del filosofo Abelardo a Soissons
1139	Inizia la guerra civile in Inghilterra fra Stefano e Matilde
1141	Morte dello scolastico Ugo da San Vittore
1147	Inizio della seconda crociata
1164	Costituzioni di Clarendon

1164?	Morte di Pietro Lombardo, autore delle *Sentenze*
1170	Assassinio dell'arcivescovo Thomas Becket
1180	Morte del filosofo Giovanni di Salisbury
1187	Il Saladino conquista Gerusalemme
1189	Inizio della terza crociata
1200	Re Filippo Augusto rilascia una concessione all'università di Parigi
1201	Inizio della quarta crociata
1204	I crociati latini conquistano Costantinopoli
1208	Francesco d'Assisi abbraccia la vocazione religiosa
	Giovanni di Brienne viene incoronato re di Gerusalemme
1215	Re Giovanni d'Inghilterra firma la *Magna Carta*
1219	Giovanni di Brienne guida la quinta crociata in Egitto
1225	L'imperatore Federico II sposa Jolanda, figlia di Giovanni di Brienne
1226	Muore san Francesco d'Assisi
1231	Giovanni di Brienne diviene imperatore latino di Costantinopoli
	Roberto Grossatesta inizia l'insegnamento a Oxford
1245	Morte dello scolastico Alessandro di Hales
1249	Viene fondato il collegio universitario di Oxford
1254	I cavalieri delle contee vengono convocati al parlamento inglese
1260	Pubblicazione del *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* di Bracton
1265	I rappresentanti delle città vengono convocati al parlamento inglese
1274	Morte di san Tommaso d'Aquino
1280	Morte dello scolastico Alberto Magno
1284	Viene fondato il Peterhouse College di Cambridge
1294	Morte di Ruggero Bacone
1295	Edoardo I d'Inghilterra convoca il «parlamento modello»
1297	Ratifica delle concessioni da parte di Edoardo I
	William Wallace guida gli scozzesi contro il governo di Edoardo
1308	Morte dello scolastico Duns Scoto
1313	A Siena muore l'imperatore Enrico VII
1314	Gli inglesi vengono sconfitti dagli scozzesi a Bannockburn
1321	Morte di Dante

1322	Con lo Statuto di York, i Comuni sono riconosciuti elemento costituente del parlamento inglese
1324	Marsilio da Padova pubblica il *Defensor Pacis*
1337	Inizia la guerra dei Cent'anni
1340	Viene vietata per statuto la tassazione senza il consenso del parlamento inglese
1348	Fondazione dell'università di Praga
1348?	Muore il nominalista Guglielmo di Ockham
1374	Muore Petrarca
1377	Papa Gregorio XI condanna gli insegnamenti di John Wycliffe
1378	Inizio del grande scisma d'Occidente
1381	Rivolta dei contadini in Inghilterra
1399	Incoronazione di Enrico di Bolingbroke in Inghilterra, con affermazione dell'autorità parlamentare sulla successione al trono
1407	In Scozia viene bruciato il predicatore lollardo John Resby
1408	La Francia abbandona Benedetto XII, il papa avignonese
1413	Le bolle pontificie ratificano la costituzione dell'università di St. Andrews
1415	A Costanza Giovanni Huss viene bruciato come eretico
1420	Iniziano le guerre ussite
1424	La pelle di Giovanni Zizka viene trasformata in un tamburo ussita
1430	Il parlamento inglese stabilisce qualifiche permanenti per gli elettori di contea
1433	A St. Andrews viene bruciato l'ussita Paolo Craw
1450	A St. Andrews viene fondato il St. Salvator's College
1453	Costantinopoli soccombe ai Turchi
1454	Inizio della guerra delle due rose in Inghilterra
1485	Enrico Tudor conquista il trono inglese
1486	Pico della Mirandola giunge a Roma
1492	Colombo scopre le Indie occidentali
1493	Alessandro VI proscioglie Pico dall'accusa di eresia
1503	Morte di papa Alessandro VI
1512	A St. Andrews viene fondato il St. Leonard's College
	Ponce de Leon scopre la Florida
1513	Balboa scopre l'oceano Pacifico
1517	Martin Lutero affigge le Novantacinque Tesi sulla porta di una chiesa

1519	Cortez sbarca in Messico
1520	Magellano scopre gli stretti che portano il suo nome
	Lutero viene scomunicato
1521	L'imperatore Carlo V convoca la Dieta di Worms per trattare con i riformatori
1522	Lutero pubblica la sua traduzione del Nuovo Testamento
1524	Lutero dibatte con Erasmo sulla libertà e sulla volontà
1526	Pizarro scopre il Perù
1527	Patrick Hamilton predica dottrine luterane in Scozia e viene giustiziato
1529	Bezerro e Grijalva scoprono la California
1531	Morte di Ulrich Zwingli a Kappel
1532	Viene pubblicato *Il principe* di Machiavelli
1533	Cartier sbarca sulla costa del Canada
1534	In Germania gli anabattisti conquistano Münster
	Con l'Atto di Supremazia la religione cattolica non è più religione di stato in Inghilterra
1535	Giovanni Calvino pubblica le *Istituzioni della religione cristiana*
	Sir Thomas More viene fatto giustiziare da Enrico VIII
	Pubblicazione della prima Bibbia protestante francese
1537	A St. Andrews viene fondato il St. Mary's College
1538	Enrico VIII viene scomunicato
1539	In Inghilterra viene pubblicata la Bibbia di Cranmer
1540	De Soto scopre il Mississippi
	Viene riconosciuta la Compagnia di Gesù di Ignazio di Loyola
1542	Le forze inglesi sconfiggono gli scozzesi a Solway Moss
1543	L'infanta Maria Stuart viene incoronata regina di Scozia
1545	Viene convocato il Concilio di Trento che dà inizio alla Controriforma
1546	Muore Lutero
	A St. Andrews George Wishart viene bruciato come eretico
	Il cardinale Beaton viene assassinato nel castello di St. Andrews
1547	Muore re Enrico VIII e gli succede il giovane figlio Edoardo VI, sostenuto da interessi protestanti
1549	Pubblicazione del *Book of Common Prayer* inglese
1553	Viene fondata l'università di Lima, in Perù
	Muore Edoardo VI e gli succede Maria Tudor, cattolica
1558	Elisabetta I viene incoronata regina d'Inghilterra
1559	John Knox guida una violenta riforma in Scozia, alla quale si oppone la reggente, Maria di Guisa, madre di Maria «regina degli scozzesi»
1560	In Scozia viene soppresso il cattolicesimo e viene instaurata la Chiesa riformata di Scozia
1563	La Convocazione anglicana ratifica i Trentanove Articoli, fissando le dottrine della Chiesa d'Inghilterra
1577	Sir Francis Drake naviga intorno al mondo
1578	Viene pubblicato il secondo *Book of Discipline* della Chiesa riformata scozzese
1582	Viene fondata l'università di Edimburgo
1583	Sir Walter Raleigh sbarca in Virginia
1587	In Inghilterra viene decapitata la regina Maria Stuart
1588	Sconfitta dell'*Armada* spagnola
1591	Viene fondato il Trinity College di Dublino
1593-1594	Viene pubblicata la prima parte delle *Laws of Ecclesiastical Polity* di Richard Hooker
1595	Raleigh compie la prima spedizione in Orinoco
1600	Viene fondata la Compagnia delle Indie orientali
1603	Giacomo VI di Scozia, figlio di Maria Stuart, viene incoronato re come Giacomo I d'Inghilterra
1607	La Compagnia della Virginia fonda Jamestown in Virginia
1608	Champlain fonda il Quebec
1609	Hudson scopre i fiumi Hudson e Delaware
1611	Pubblicazione della traduzione autorizzata della Bibbia, detta anche Bibbia di re Giacomo
1618	Inizia la guerra dei Trent'anni
1619	In Virginia vengono venduti i primi schiavi neri
	In Virginia si raduna la prima Camera dei borghigiani
1620	I padri pellegrini sbarcano nel Massachusetts
1625	Carlo I viene incoronato re d'Inghilterra
1626	Gli olandesi fondano New Amsterdam (oggi New York)

1628	Re Carlo accetta con riluttanza la Petizione dei Diritti
1630	Nel Massachusetts i puritani fondano Boston
1632	Lord Baltimore fonda il Maryland
1635	L'assemblea del Maryland afferma il diritto di varare statuti propri
1636	I puritani s'insediano nel Connecticut
	Roger Williams fonda il Rhode Island
1637	Guerra dei pequot nel Massachusetts
1639	Carlo I marcia sulla Scozia
1640	Thomas Hobbes fugge in Francia
1643	Inizia la guerra civile inglese
	Viene pubblicato il *Religio Medici* di Sir Thomas Browne
1644	I monarchici vengono battuti nella prima fase della guerra civile
	Viene pubblicato *Areopagitica* di John Milton
1646	Prima apparizione dei livellatori
1648	Viene pubblicato *The Holy State and the Profane State* di Thomas Fuller
1649	Carlo I viene decapitato
	I veri livellatori vengono dispersi dalle truppe di Cromwell
	Cromwell schiaccia gli irlandesi
1650	Nel Massachusetts viene fondato l'Harvard College
1651	Pubblicazione del *Leviatano* di Hobbes
1653	Cromwell scioglie il parlamento monco
	Inizia la colonizzazione del North Carolina
1660	Viene rovesciato il protettorato; Carlo II sale al trono inglese
1664	Gli inglesi prendono New Amsterdam
	Inizia la colonizzazione del New Jersey
1669	La Salle scopre le cascate del Niagara e il fiume Ohio
1670	In South Carolina viene fondata Charleston
1676	Ribellione di Bacon in Virginia
1677	Il Maine viene aggiunto al Massachusetts
1678	Viene pubblicato *Il viaggio del pellegrino* di John Bunyan
1679	Il New Hampshire diviene provincia reale
1681	A William Penn vengono concessi Pennsylvania e Delaware
1682	Penn fonda Filadelfia

1685	Giacomo II, cattolico, sale al trono
1687	Giacomo II emana la Dichiarazione d'indulgenza
1688	Guglielmo e Maria cacciano Giacomo dal trono: è la Rivoluzione Gloriosa
1689	Il re Guglielmo e la regina Maria accettano il *Bill of Rights*
	Pubblicazione dei due *Trattati sul governo civile* di John Locke
	Nell'America settentrionale inizia la guerra di re Guglielmo contro i francesi e gli indiani, che dura fino al 1697
1690	Locke pubblica il *Saggio sull'intelletto umano*
1692	A Salem, nel Massachusetts, si svolgono processi per stregoneria
1693	In Virginia viene fondato il William and Mary College
1696	Viene fondato il Ministero del commercio e delle piantagioni
1701	Cadillac fonda Detroit
1702	Anna, figlia di Guglielmo e Maria, viene incoronata regina
	Nell'America settentrionale inizia la guerra della regina Anna che dura fino al 1713
1714	Giorgio di Hannover viene incoronato re del Regno Unito di Inghilterra e Scozia col nome di Giorgio I
1718	A New Haven, nel Connecticut, viene fondato lo Yale College
1719	Il South Carolina passa da proprietà privata a provincia reale
1727	Giorgio II sale al trono
1733	Il generale Oglethorpe fonda Savannah in Georgia
1735	John Wesley si reca in Georgia, dove predica fino al 1738
1737	George Whitefield si reca in Georgia per un anno; nel 1740 predica nel Massachusetts
1740	David Hume pubblica il *Trattato sulla natura umana*
1744	Inizia la guerra di re Giorgio, che dura fino al 1748
1748	Viene rilasciata la carta statutaria al college del New Jersey (poi Princeton)
	Montesquieu pubblica *Lo spirito delle leggi*
1749	Bolingbroke pubblica *L'idea di un re patriota*

1750	Compare la traduzione inglese dello *Spirito delle leggi*
1751-1752	Viene pubblicata l'*Enciclopedia* francese
1753	Il colonnello George Washington resiste ai francesi a Fort Necessity
1754	Benjamin Franklin, al congresso di Albany, propone un piano di unione per le colonie Jonathan Edwards pubblica *The Freedom of the Will* A New York viene fondato il King's College (poi Columbia) David Hume inizia a pubblicare la *History of England*
1755	Inizia la guerra franco-indiana, che dura fino al 1763; la spedizione di Braddock viene sconfitta
1759	I britannici, al comando di Wolfe, sottraggono il Quebec ai francesi
1760	Giorgio III viene incoronato re Presa di Montreal da parte dei britannici
1763	Con il Trattato di Parigi, la Francia cede la maggior parte dei suoi possedimenti nordamericani ai britannici
1764	Il *Sugar Act* di Grenville provoca risentimento nelle colonie
1765	La Legge sul bollo incontra forte opposizione in America Giorgio III accetta con riluttanza Lord Rockingham come primo ministro; Edmund Burke è il segretario privato di Rockingham Sir William Blackstone inizia a pubblicare i *Commentaries on the Laws of England*
1766	Il ministero Rockingham riesce ad abolire la Legge sul bollo, ma passa il *Declaratory Act* Il governo di Lord Rockingham cede il passo a un ministero dominato dal primo Pitt
1766-1770	I *Townshend Acts* suscitano una forte opposizione in America
1770	Il governo di Lord North abolisce la maggior parte dei dazi di Townshend, ma conserva la tassa sul tè e disloca dei reggimenti a Boston «Massacro» di Boston (5 marzo)
1771	Burke viene nominato agente londinese per la provincia di New York Guerra dei Regolatori nel North Carolina
1773	*Tea Act* (maggio) *Boston Tea Party* (16 dicembre)
1774	Il parlamento vara gli *Intolerable Acts*, incluso il *Boston Port Act*; viene approvato anche il *Quebec Act* Guerra di Lord Dunmore in Virginia Si raduna a Filadelfia il primo Congresso continentale
1775	Discorso di Burke sulla conciliazione (22 marzo) Battaglie di Lexington e di Concord (19 aprile) Battaglia di Bunker Hill (17 giugno)
1776	Thomas Paine pubblica *Il senso comune* Viene pubblicato *La ricchezza delle nazioni* di Adam Smith Dichiarazione d'indipendenza (4 luglio) Gli americani vengono sconfitti nella battaglia di Brooklyn Heights (27 agosto) Edward Gibbon pubblica la *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano* Muore David Hume
1777	Burke pubblica *Letter to the Sheriffs of Bristol* (30 aprile), denunciando la condotta britannica della guerra Il generale Burgoyne si arrende agli americani a Saratoga (17 ottobre) Il Congresso continentale redige gli Articoli di confederazione
1778	Gli Stati Uniti ottengono l'alleanza della Francia
1779	George Rogers Clark consegue vittorie americane nell'Ovest
1780	La guerra viene combattuta principalmente nel Sud
1781	Ratifica degli Articoli di confederazione Lord Cornwallis, a capo delle forze britanniche, si arrende a Yorktown
1782	Per trattare la pace Giorgio III ritiene necessario riaffidare l'incarico ai Whig di Rockingham Firma del Trattato di Parigi
1787	John Adams pubblica *Defence of the Constitutions* La Convenzione costituzionale redige la Costituzione degli Stati Uniti
1788	Hamilton, Madison e Jay pubblicano *Il federalista* Ratifica della Costituzione

1789	George Washington assume l'incarico di primo presidente
	Si riuniscono gli stati generali francesi; presa della Bastiglia
	In Francia, Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino
1791	John Quincy Adams pubblica le *Letters of Publicola*
	Vengono ratificati i primi dieci emendamenti alla Costituzione, ovvero il *Bill of Rights*
1796	John Adams viene eletto presidente
1800	Friedrich Gentz pubblica *American and French Revolutions Compared*, tradotto in inglese da J.Q. Adams
	Thomas Jefferson sconfigge John Adams nelle elezioni presidenziali; inizio della «rivoluzione jeffersoniana»
1801-1824	La presidenza rimane alla «dinastia della Virginia»
1825	John Quincy Adams presta giuramento come presidente
	Inizia la «rivoluzione jacksoniana»
1826	James Kent inizia la pubblicazione dei *Commentaries on American Law*
1828	Andrew Jackson vince le elezioni presidenziali
1829-1830	Convenzione costituzionale della Virginia, la più interessante delle varie convenzioni statali che ampliano il diritto di voto su base censitaria negli anni 1820 e 1830
1831-1832	Tocqueville e Beaumont visitano l'America
1840	Elezioni presidenziali all'insegna dello slogan *Tippecanoe and Tyler too*
1846	Gli Stati Uniti si espandono verso il Pacifico
1848	Orestes Brownson pubblica il saggio *Legitimism and Revolution*
1851	Viene pubblicato *Discorso sul governo e la Costituzione degli Stati Uniti* di John C. Calhoun
1860	Abraham Lincoln viene eletto presidente
1861-1865	Guerra civile americana
1865	Lincoln viene assassinato
1866	Orestes Brownson pubblica *American Republic*

Indice dei nomi

Indice generale